ذخائر العرب
٣٧

تهافت التهافت

للقاضى أبى الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القسم الثانى

تحقيق
الدكتور سليمان دنيا
رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

الطبعة الثالثة



دار المعارف

ذخائر العرب
٣٧

تهافت التهافت

للقاضى أبى الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القسم الثانى

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا
رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

الطبعة الثالثة



دار المعارف

المسألة الرابعة *

فى بيان عجزهم – وفى نسخة « فى تعجيزهم » – عن الاستدلال على وجود – وفى نسخة « عن إثبات » – صانع العالم – وفى نسخة « الصانع للعالم » وفى أخرى « الصانع تعالى » وفى رابعة « الصانع » –

١٠٤ – قال أبو حامد :

فنقول – وفى نسخة بدون عبارة « فنقول » – : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق : وقد رأوا :

أن العالم حادث .

وعلموا ضرورة ، أن الحادث لا يوجد بنفسه – وفى نسخة « لا يوجد نفسه » – فافتقر إلى صانع ، فعقل – وفى نسخة « فيعقل » – مذهبهم فى القول بالصانع .

وفرقة أخرى : وهم – وفى نسخة « هم » – الدهرية ، وقد – وفى نسخة « قد » – رأوا أن العالم قديم – وفى نسخة « رأوا العالم قديماً » – كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً .

ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .

* * *

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له مع ذلك – وفى نسخة بدون عبارة « مع ذلك » – صانعاً .

وهذا المذهب بوضعه ، متناقض لا يحتاج فيه – وفى نسخة بدون عبارة « فيه » – إلى إبطال ، وفى نسخة « إلى البرهان » – .

[١٠٤] – قلت : بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد ، أكثر من المذهبين جميعاً .

---

* وفى نسخة « مسألة » وفى أخرى « المسألة » فقط .

وذلك أن الفاعل قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – يلفى صنفين :

صنف : يصدر منه مفعول يتعلق به فعله فى حال كونه .

وهذا إذا تم كونه ، استغنى عن الفاعل ، كوجود البيت عن البناء .

والصنف الثانى : إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول ، لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به .

وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول .

أعنى أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول .

– وفى نسخة « ذلك المفعول » – وإذا وجد ذلك .

– وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » – الفعل وجد المفعول

– وفى نسخة « ذلك المفعول» – أى هما معاً .

وهذا الفاعل أشرف ، وأدخل فى باب الفاعلية من الأول ؛ لأنه يوجد ذلك المفعول ويحفظه

والفاعل الآخر يوجد مفعوله ، ويحتاج [1] إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد .

وهذه حال المحرك :

مع الحركة .

والأشياء التى وجودها إنما هو فى الحركة .

فالفلاسفة – وفى نسخة « الفلاسفة » – لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل .

وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة .

قالوا :

إن الفاعل للحركة ، هو الفاعل للعالم .

وأنه ؛ وفى نسخة « فإنه » – لو كفّ فعله طرفة عن – وفى

---

(١) أى ذلك المفعول .

نسخة « العين » — عن التحريك ، لبطل العالم .

فعملوا قياسهم هكذا :

العالم — وفى نسخة « العامل » — فعل ، أو شيء وجوده تابع لفعل .

وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده .

فانتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده .

فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم ، حادثاً قال : العالم حادث عن فاعل قديم .

ومن كان فعل القديم عنده قديماً ، قال :

العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً .

وفعله قديم :

أى لا أول له ، ولا آخر .

لا أنه موجود قديم بذاته — وفى نسخة « بذاته قديم » — كما تخيل لمن يصفه بالقدم — وفى نسخة« بالعدم » —

[١٠٥] — قال أبو حامد : — وفى نسخة بدون عبارة «أبو حامد » — مجيبا عن الفلاسفة : فإن قيل : نحن إذا قلنا :

للعالم صانع .

لم نعن — وفى نسخة « نرد » — به فاعلا مختاراً يفعل — وفى نسخة « الفعل » — بعد أن لم يفعل ، كما نشاهد — وفى نسخة « نشاهدها » وفى أخرى « نشاهده » — فى أصناف الفاعلين :

من الخياط ، والنساج ، والبناء .

بل نعنى به علة العالم ونسميه (المبدأ الأول) .

على معنى أنه لا علة لوجوده .

وهو علة لوجود — وفى نسخة بدون عبارة « وهو علة لوجود » — غيره .

فإن سميناه صانعاً فبهذا التأويل .

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القاطع — وفى نسخة « القطعى » — على قرب ، فإنا نقول :

العالم موجود ، وكل موجود — وفى نسخة « العالم وموجوداته » —

إما أن يكون له علة .

أو لا علة له .

فإن كان له علة ، فتلك العلة :

لها علة ؟

أم لا علة لها ؟

وكذلك — وفى نسخة « وكذا » — القول فى علة العلة :

فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — وهو محال .

وإما أن — وفى نسخة « أو » — ينتهى إلى طرف . فالأخير علة أولى — وفى نسخة « أولية » — لا علة لوجودها — وفى نسخة بدون عبارة « لا علة لوجودها » — فنسميه — وفى نسخة « فنسميها » — المبدأ الأول .

وإن — وفى نسخة « فإن » — كان العالم موجودا بنفسه ، لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ؛ فإنا لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو — وفى نسخة « فهو » — ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هى السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد يمنعه ، فيظهر — وفى نسخة « فيعرف » — بطلانه بالنظر — وفى نسخة « بنظر » — فى صفة المبدأ .

ولا يجوز أن يقال :

إنه سماء واحد .

أو جسم واحد .

أو شمس ، أو غيره .

لأنه جسم ؛ والجسم مركب — وفى نسخة « واحد لكون الجسم مركباً » — من هيولى وصورة — وفى نسخة « الصورة والهيولى » —

والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

وذلك يعرف بنظر ثان .
والمقصود أن موجوداً لا علة لوجوده ثابت بالضرورة ، والاتفاق .
وإنما الخلاف فى الصفات ، وهو الذى نعنيه بالمبدأ الأول .

* * *

[١٠٥] ـ قلت : هذا كلام مقنع غير صحيح ؛ فإن اسم العلة يقال باشتراك الاسم ، على العلل الأربع :
أعنى : الفاعل ، والصورة .
والهيولى ، والغاية ـ وفى نسخة
« المادة ، والفاعلة ، والصورة ، والغاية » ـ
وفى أخرى « المادة والصورة والفاعل والغاية » ـ
ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة ، لكان جواباً مختلا ؛ فإنهم كانوا يسألون عن أى علة أرادوا بقولهم :
إن العالم له علة أولى ـ وفى نسخة « أولية » وفى أخرى « أولا » ـ
فلو قالوا : أردنا بذلك :
السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ولا يزال .
ومفعوله هو فعله .
لكان ـ وفى نسخة « لكان هذا » ؛ جواباً صحيحاً على مذهبهم ـ على ما قلناه ـ غير معترض عليه .
ولو قالوا : أردنا به السبب المادى لكان قوله معترضاً ، وكذلك لو ـ وفى نسخة بدون عبارة « قالوا أردنا به السبب المادى لكان قوله معترضاً ، وكذلك لو » ـ قالوا : أردنا به السبب الصورى لكان أيضاً ـ وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » ـ معترضاً ، إن فرضوا صورة العالم قائمة به .
وإن قالوا ؛ أردنا صورة مفارقة للمادة ، جرى قولهم على مذهبهم .

وإن قالوا : صورة هيولانية ، لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير جسم من الأجسام . وهذا لا يقولون به .

وكذلك إن قالوا : هو سبب على طريق الغاية ، كان جارياً أيضاً على أصولهم .

وإذا كان الكلام فيه من الاحتمال ما ترى ، فكيف يصح أن يجعل جواباً للفلاسفة ؟

* * *

(١٠٦) — وقوله : .

(ونسميه — وفى نسخة « وتسميه » — المبدأ الأول على معنى أنه لاعلة لوجوده وهو علة لوجود — وفى نسخة بدون عبارة « وهو علة لوجود » — غيره .

[١٠٦] — كلام أيضاً مختل — وفى نسخة « مخيل» — فإن هذه التسمية تصدق : على الفلك الأول .
او على السماء بأسرها .
وبالجملة : على أى نوع كان من الموجودات ؛ إذا فرض لاعلة له :

ولا فرق بين هذا الاعتقاد ، واعتقاد الدهرية .

* * *

[١٠٧] — وقوله — وفى نسخة « وقولهم » — عنهم أيضاً :

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم — وفى نسخة « ويقوم » — عليه البرهان القاطع — وفى نسخة « القطعى » — على قرب .

(١٠٧) — كلام مختل أيضاً ؛ فأنه — وفى نسخة « فأن » — يحتاج أن يفصل العلل الأربعة ، ويبين أن فى كل واحد — وفى نسخة « واحدة » — منها ، أولا ، لاعلة له .
اعنى : أن العلل الفاعلية ترتقى إلى فاعل أول .
والصورية ، إلى صورة أولى .

والمادية إلى مادة – وفى نسخة « مادية » – أولى.

والغائية إلى غاية أولى .

ويبقى – وفى نسخة « وينبغى » – بعد هذا ، بيان أن هذه العلل الاربع – وفى نسخة « الأربعة » – الأخيرة ترتقى إلى علة أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذى حكاه عنهم .

وكذلك القول الذى أتى به فى بيان أن ههنا علة أولى ، كلام مختل .

* * *

[١٠٨] – وذلك أن قوله :

فإنا نقول : العالم وموجوداته – وفى نسخة « العالم موجود ، وكل موجود » – إما أن يكون له علة .

أو لا علة له – وفى نسخة بدون عبارة « علة له » – إلى آخر قوله .

* * *

[١٠٨] – وذلك أن اسم العلة يقال باشتراك الاسم .

وكذلك مرور الأسباب إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – هو من جهة ما ، عندهم – وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » – ممتنع ، ومن جهة ما – وفى نسخة بدون « ما » – واجب عند الفلاسفة وذلك أنه ممتنع عندهم إذا كانت بالذات ، إن – وفى نسخة « و» – كان المتقدم منها شرطاً فى وجود المتأخر وغير – وفى نسخة بدون عبارة « وغير » – ممتنع عندهم ، إذا كانت بالعرض ودورا .

وإذا – وفى نسخة « إذا » وفى أخرى « إذ » وفى رابعة « وأما إذا » – لم يكن المتقدم – وفى نسخة « فساد المتقدم » – شرطاً فى وجود المتأخر .

وكان هنالك فاعل أول ، مثل :

وجود المطر عن الغيم – وفى نسخة « والغيم » –
والغيم عن البخار .
والبخار عن المطر – وفى نسخة « البحر » .

فإن هذا يمر عندهم دوراً – وفى نسخة بدون كلمة « دورا » – إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – لكن ذلك ضرورة – وفى نسخة « ضرورى » وفى أخرى « بضرورة ذلك » – بسبب؛ – وفى نسخة « لسبب » – أول .

وكذلك وجود إنسان عن إنسان إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – لأن وجود المتقدمات عندهم فى أمثال هذه ، ليس هو شرطاً فى وجود المتأخرات ، بل ربما كان الشرط فساد بعضها .

وأمثال هذه العلل ، هى عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية – وفى نسخة « أولى أزلى » – تنتهى الحركة إليها فى علة من هذه العلل ، فى وقت حدوث المعلول الأخير .

مثال ذلك : أن سقراط إذا ولد أفلاطون ؛ فإن المحرك الأقصى للتحريك عندهم ، فى حين توليده إياه ، هو :

الفلك .

أو النفس .

أو العقل .

أو جميعها .

أو البارى سبحانه .

ولذلك ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – يقول أرسطو :

إن الإنسان يولده إنسان – وفى نسخة « الإنسان » – والشمس .

ــ وفى نسخة بدون عبادة « والشمس » ــ

وبيِّنٌ ــ وفى نسخة « ويبين » وفى أخرى « وتبين » ــ أن الشمس .

ــ وفى نسخة بزيادة « وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى ان ــ ترتقى إلى محركها ، ومحركها إلى المبدىء الأول .

فإذن ليس الانسان الماضى شرطاً فى وجود الإنسان الآتى.

كما أن الصانع إذا صنع مصنوعات متتابعة ، فى أوقات متتابعة ، بآلات مختلفة .

وصنع تلك الآلات بآلات .

وتلك بآلات أخر .

فإن كون هذه الالات بعضها عن بعض ، هو بالعرض ، وليس منها واحدة شرطاً فى وجود المصنوع إلا الآلة ــ وفى نسخة « آلات » وفى أخرى « الآلات » ــ الأولى ، أعنى المباشرة ــ وفى نسخة « الباشرة » ــ .

فالأب ضرورى فى كون الابن ، كما أن الآلة التى يباشر بها ــ وفى نسخة بدون عبارة « بها » ــ المصنوع ضرورية فى كون المصنوع .

وأما الآلة ، التى صنع بها تلك الآلة :

فهى ضرورية فى كون الآلة ــ وفى نسخة « آلات » وفى أخرى « الآلات » ــ المباشرة .

وليست ضرورية فى كون المصنوع الذى صنع ، إلا بالعرض.

ولذلك ــ وفى نسخة « وكذلك » ــ ربما كان فساد الالة المتقدمة شرطاً فى وجود المتأخرة ، إذا فعل المتأخرة ، من مادة المتقدمة

مثل أن يكون إنسان من إنسان فسد .

بتوسط كونه نباتاً

والنبات منيا .

أو دم طمث .

وقد تقدم القول فى هذا .

* * *

وأما التى تجوز مرور العلل إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — بالذات ، فهى الدهرية .

ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة — وفى نسخة « فاعلية » — ولا خلاف عند الفلاسفة فى وجود علة فاعلة .

* * *

[١٠٩] — وقوله :

وإن كان العالم موجوداً بنفسه ، لا — وفى نسخة « ولا » — علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول .

[١٠٩] — يريد : أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له — وفى نسخة بدون عبارة فقد ظهر المبد الأول ، يريد أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدإٍ أول ، لا علة له » — وإنما اخلافهم فى هذا المبدأ :

فالدهريون يقولون : إنه الفلك الكلى .

وغير الدهريين يقولون ، إنه شيء خارج عن الفلك وإن الفلك معلول .

وهولاء فرقتان — وفى نسخة « الفرقتان » —

فرقة : تزعم أن الفلك فعل محدث .

وفرقة : تزعم أنه فعل قديم .

* * *

[١١٠] — ولما كان هذا البيان مشتركاً للدهريين وغيرهم — وفى نسخة بدون عبارة « ولما كان . . . وغيرهم » — قال :

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هى السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد يمنعه .

[١١٠]—يريد : أن النظام الذى فى العالم يظهر منه أن المدبر له ، واحد ، كما أن النظام الذى فى الجيش يظهر منه أن المدبر له واحد ، وهو قائد الجيش ، وهذا كله كلام صحيح .

* * *

[١١١] — وقوله :

ولا يجوز أن يقال : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — :

سماء واحد .

أو جسم واحد .

أو شمس — وفى نسخة « شمس واحد » —

أو غيره .

لأنه جسم ، والجسم مركب من هيولى وصورة — وفى نسخة «الصورة والهيولى » — والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

[١١١] — قلت : أما قوله :

إن كل جسم مركب من هيولى وصورة ، فليس هو — وفى نسخة « فليست هو » وفى أخرى « فليس هذا » — مذهب الفلاسفة فى الجرم — وفى نسخة « الجسم » — السماوى ؛ إلا أن يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم .

وإنما هو شىء انفرد به ابن سينا[١] ؛ لأن كل مركب عندهم من :

هيولى وصورة .

---

(١) شىء مما انفرد به ابن سينا .

محدث مثل حدوث البيت والخزانة .

والسماء ليست عندهم محدثة — وفى نسخة « بمحدث » — بهذا النوع من الحدوث .

[ولذلك سموها أزلية :

أى أن وجودها مع الأزلى .

وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى ، كان ما ليس بفاسد ليس بذى هيولى . بل هو معنى بسيط .

ولولا الكون والفساد الذى فى هذه الأجرام لما لزم أن تكون مركبة من هيولى وصورة ؛ لأن الأصل أن الجسم واحد فى الوجود ، كما هو فى الحس .

فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة ، وأن الهيولى هى الجسم .

فالجسم السماوى لما كان لا يفسد ، دل — وفى نسخة « دلت » — على :

أن الهيولى فيه هى الجسمية الموجودة بالفعل .

وأن النفس التى — وفى نسخة « الذى » — فيه ليس لها قوام بهذا الجسم ؛ لأن هذا الجسم ليس يحتاج فى بقائه إلى النفس كما تحتاج أجسام الحيوانات . وإنما تحتاج إلى النفس ، لأن من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة ، بل لأن الأفضل من ضرورته — وفى نسخة « من ضروريته » — أن يكون بالحالة الأفضل والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة .

والأجرام السماوية لاخلاف — وفى نسخة « لا اختلاف » — عندهم أنه ليس فيها — وفى نسخة « فيه » — قوة الجوهر ؛ فليست

ضرورةً ذاتَ مادة ، كما هى الأجرام الكائنة ــ وفى نسخة « كما هى الأجرام السماوية » وفى أخرى « كما هى الأجرام الكائنة الفاسدة » ــ

فإما أن تكون كما يقول « ثامسطيوس » ــ وفى نسخة « ثمطيوس » ــ صوراً .

وإما أن يكون لها مواد باشتراك .

وأنا أقول ــ وفى نسخة « وإنا نقول » وفى أخرى بدون العبارتين ــ وإما أن تكون هى المواد نفسها .

أو تكون ــ وفى نسخة « وتكون » ــ مواد حية بذاتها ، لا حية ــ وفى نسخة « لاحياة » ــ بحياة .

* * *

[١١٢] ــ قال : أبو حامد : والجواب من وجهين ــ وفى نسخة بزيادة « إلى قوله : المتقدمة بالذكر » وفى أخرى « إلى قوله بعد هذه المسألة » ــ

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبهم ــ وفى نسخة « مذهبكم » ــ أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك ــ وفى نسخة « لذلك » ــ وفى أخرى بزيادة « كلها » ــ لا علة لها .

وقولهم ــ وفى نسخة « وقولكم » ــ : إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ــ وفى نسخة « سيبطل » وفى أخرى « فيبطل » وفى رابعة « يبطل » ــ ذلك عليهم ــ وفى نسخة « عليكم » ــ :

فى مسألة التوحيد .

وفى نفى الصفات .

بعد هذه المسألة المتقدمة ــ وفى نسخة « المتعدية » ــ الذكر ــ وفى نسخة « بالذكر » ــ

[١١٢] — قلت : — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — يريد أنهم :

إذا لم يقدروا أن يثبتوا الوحدانية .

ولا قدروا أن يثبتوا أن الواحد ليس بجسم .

لأنهم إذا لم يقدروا على نفى الصفات ، كان ذلك — وفى نسخة « ذكر » — الأول عندهم ذاتاً بصفات . وما كان على هذه الصفة — وفى نسخة بدون كلمة « الصفة » — فهو :

جسم أو قوة جسم

لزمهم[١] — وفى نسخة « فلزمهم » وفى أخرى « ولزمهم » — أن يكون الأول التى[٢] لا علة لها — وفى نسخة « له » — هى الأجرام — وفى نسخة « الأجسام » — السماوية .

* * *

وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذى حكاه — وفى نسخة « حكماء » — عن الفلاسفة .

والفلاسفة — وفى نسخة بدون عبارة « والفلاسفة » —

ليس يحتجون على وجود الأول الذى لا علة له بما نسبه إليهم من الاحتجاج .

ولا يزعمون أيضاً أنهم يعجزون عن دليل التوحيد .

ولا — فى نسخة « لا » بدون « الواو » — عن دليل نفى الجسمية عن المبدأ الأول ، وستأتى هذه المسألة فيما بعد — وفى نسخة بدون عبارة « فيما بعد » —

* * *

---

(١) جواب قوله (إذا لم يقدروا) .

(٢) كذا فى الأصول ، فهل يمكن أن يكون الموصوف جمعاً حتى يصح وصفه بـ (التى) ؟

[١١٣] – قال أبو حامد :

الوجه – وفى نسخة « والوجه » وفى أخرى بدون العبارتين – الثانى : وهو – وفى نسخة « وهو أن » – الخاص بهذه – وفى نسخة « لهذه » – المسألة ، هو أن يقال :

ثبت – وفى نسخة « نثبت » – تقديراً – وفى نسخة « قد قدرنا » – أن هذه الموجودات لها علة ، ولكن لعل لها – وفى نسخة « لعلتها » – علة ، ولعلة العلة علة – وفى نسخة « علة كذلك » – وهكذا إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » –

وقولهم – وفى نسخة « وقولكم » – : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منهم – وفى نسخة « منكم » وفى أخرى « لهم » وفى رابعة « لكم » – فإنا نقول :

عرفتم ذلك ضرورة ، بغير وسط ؟

أو عرفتموه بوسط ؟

ولا سبيل إلى دعوى الضرورة .

وكل مسلك ذكرتموه فى النظر ، يبطل – وفى نسخة « بطل » – عليكم – وفى نسخة بدون عبارة « عليكم » – بتجويز دورات – وفى نسخة « بتجويز حوادث » – لا أول لها .

وإذا جاز أن يدخل فى الوجود ما لا نهاية له ، فلِمَ يبعد أن يكون بعضها علة لبعض – وفى نسخة « للبعض » – ؟ وينتهى من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها .

كما أن الزمان السابق – له آخر وهو الآن الراهن – وفى نسخة بدون كلمة « الراهن » – ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً فى الحال ، ولا فى بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، وعدم التناهى ، فيلزمكم فى – وفى نسخة « فيلزم هذا فى » وفى أخرى « فيلزمكم » – النفوس البشرية المفارقة للأبدان ؛ فإنها لا تفنى عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نطفة من إنسان ، وإنسان من نطفة ، إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » –

ثم كل إنسان إذا مات ، فقد بقيت — وفى نسخة « بقى» — نفسه ، وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده .

وإن كان الكل بالنوع واحداً .

فعندكم فى الوجود ، فى كل حال ، نفوس لا نهاية لأعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب لها بالطبع — وفى نسخة « لا بالطبع » — ولا بالوضع . وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها .

إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام ؛ فإنها مرتبة بعضها فوق البعض .

أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات .

وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا الحكم — وفى نسخة « التحكم » — فى الوضع ، ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر ؟

وما البرهان المفرق ؟

ولِمَ — وفى نسخة « وبم »— تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها — وفى نسخة « لها عندكم » — لا تخلو عن ترتيب ؛ إذ وجود بعضها قبل البعض ؛ فإن الأيام والليالى الماضية لا نهاية لها .

وإذا قدرنا وجود نفس واحدة — وفى نسخة « واحد » — فى كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب فى الوجود . أى بعضها بعد بعض — وفى نسخة « البعض » —

والعلة غايتهاأن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات ، لا بالمكان .

فإذا لم يستحل ذلك فى القبل الحقيقى الزمانى ، فينبغى أن لا يستحيل فى القبل الذاتى الطبيعى — وفى نسخة « الطبعى » —

وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض — وفى نسخة « البعض » وفى أخرى بدون عبارة « بعضها فوق بعض »—بالمكان إلى غير نهاية — وفى نسخة بدون عبارة « إلى غير نهاية »— وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض— وفى نسخة «البعض» — بالزمان إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — ؟

وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له — وفى نسخة بدون عبارة «لا أصل له» — ؟

* * *

[١١٣] — قلت :

قوله — وفى نسخة بدون عبارة « قوله » — : ولكن لعل لها — وفى نسخة « ولكن لعلتها » — علة ولعلة العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية . إلى قوله : وكل مسلك ذكرتموه فى النظر يبطل — وفى نسخة «بطل» — عليكم ، بتجويز دورات — وفى نسخة «حوادث» — لا أول لها .

شك قد — وفى نسخة « وقد » — تقدم الجواب فيه ، حين قلنا : إن الفلاسفة لا تجوز — وفى نسخة « لا يجوزون » — عللا ومعلولات لا نهاية لها ؛ لأنه يؤدى إلى معلول لا علة له ، وتوجبها — وفى نسخة « ويوجبونها » — بالعرض من قبل علة قديمة ، لكن إذا كانت مستقيمة ، ومعا ، ولا فى مواد لا نهاية لها ، لا إذا كانت دوراً .

وأما ما يحكيه عن ابن سينا أنه يجوز نفوساً لا نهاية لها ، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع ، فكلام غير صحيح[1] ولا يقول به أحد من الفلاسفة .

وامتناعه يظهر من البرهان العام الذى ذكرناه عنهم .

فلا يلزم الفلاسفة شىء مما ألزمهم من قِبَل هذا الوضع ، أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ، ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال — وفى نسخة « من قبل » — : أن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص ، وأنها باقية .

* * *

[١١٤] — وأما قوله :

وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض — وفى نسخة «البعض» — بالمكان

(١) اتهام لابن سينا ؟ أو للغزالى ؟

إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض — وفى نسخة « البعض » بالزمان — وفى نسخة « بالزيادة » — إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » وفى نسخة بدون عبارة « وجوزوا موجودات . . . إلى غير نهاية » — وهل هذا إلا تحكم بارد ؟ — وفى نسخة زيادة « لا أصل له » — .

(١١٤) — فأن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جداً ؛ وذلك أن وضع الأجسام — وفى نسخة « أجسام » وفى أخرى « أجساما » — لانهاية لها معا ، يلزم عنه أن يوجد لما — وفى نسخة « ما » — لانهاية له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — كل — وفى نسخة « كلا » — وأن يكون بالفعل ، وذلك مستحيل .

والزمان ليس بذى وضع ، فليس يلزم من — وفى نسخة « عن » — وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — وجود مالانهاية له بالفعل ، وهو الذى امتنع عندهم .

[١١٥] — قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — أن يقال : كل واحد — وفى نسخة « واحدة » — من آحاد العلل إما أن تكون — وفى نسخة بدون عبارة « إما أن تكون » — :

ممكنة فى نفسها .

أو واجبة .

فإن كانت واجبة فلـِم تفتقر إلى علة ؟

وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن مفتقر — وفى نسخة « فيفتقر » — إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها .

* * *

(١١٥) — قلت : هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة أول من — وفى نسخة « ما » — نقله إلى — وفى نسخة « من » — الفلسفة — وفى نسخة « الفلاسفة » — ابن سيناء ، على أنه طريق خير من طريق — وفى نسخة « طرق » — القدماء لأنه زعم .

أنه من جوهر الموجود .
وأن طرق ـ وفى نسخة « طريق »ـ القوم ـ وفى نسخة بزيادة « أنه »ـ من أعراض تابعة للمبدأ الأول .

وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ، وذلك أن المتكلمين ـ وفى نسخة «أنهم»ـ ترى ـ وفى نسخة « يرون » ـ أن من المعلوم بنفسه ، أن الموجود ينقسم إلى :

ممكن وضرورى .

ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل .

وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب ـ وفى نسخة « يوجب » ـ أن يكون الفاعل له واجبَ الوجوب .

هذا هو اعتقاد المعتزلة ، قبل الأشعرية .

وهو قول جيد ليس فيه كذب[1] إلا ما وضعوا ـ وفى نسخة بزيادة « فيه » ـ من أن العالم بأسره ممكنٌ[2] ـ وفى نسخة بزيادة « وكل ممكن يجب أن يكون له فاعل » ـ فإن هذا ليس معروفاً بنفسه .

فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن . ما له علة ، كما ذكر ـ وفى نسخة « ذكره أبو حامد » وفى نسخة بزيادة «فى قسمة الموجود » ـ .

وإذا سومح ـ وفى نسخة بزيادة « فى قسمة الموجود » ـ فى هذه التسمية ـ وفى نسخة « القضية » ـ لم تنته ـ وفى نسخة « تثبت » ـ

(١) المقام واضح فى أنهم يريدون من (الكذب) فى مثل هذه المواضع ، الخطأ ، لا تعمد الإخبار بما يخالف الواقع .

(٢) هذه مسألة من أخطر المسائل فى فلسفة المسلمين ، بل وفى الفلسفة كلها فهل العالم بأسره ليس بممكن ؟ وإذا لم يكن بعضه ممكناً ، فهو إذن واجب ، أعنى : وجوبا بالذات . فهل فى فلاسفة المسلمين من يقول بذلك ؟ ومن هو ؟ وهل من يقول بذلك ولم يورد فى مواضع أخر ما يتعارض معه ؟ وهل من يقول بذلك يكون محققاً لله وحدة الوجود ؟ وهل وحدة وجود الواجب مما يقبل الخلاف بين طرفين يزعمان كلاهما أنهما على وفاق مع دينهم الذى هو الإسلام ؟ إن هذه موضوعات غير بينة تماماً فى فلسفة المسلمين ، ولا عند المعنيين بدراسة فلسفتهم .

به القسمه إلى مأراد ؛ لأن قسمة الموجود أولا :

إلى ما له علة .

وإلى ما لا علة له .

ليس معروفاً بنفسه .

ثم ما له علة — وفى نسخة « مالا علة له » — ينقسم إلى ممكن وإلى ضرورى .

فإن فهمنا منه الممكن الحقيقى أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفض إلى ضرورى — وفى نسخة بدون عبارة « ولم يفض إلى ضرورى » — لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — علة له — وفى نسخة « له علة » —

وإن فهمنا — وفى نسخة « فهمت » — من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — أن ما له علة ، فله علة ، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة . وأن يمر ذلك إلى غير النهاية — وفى نسخة « نهاية » — فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود .

إلا — وفى نسخة « لا » — أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى ؛ فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — .

وأما إن عنى بالممكن ما لا علة له من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة الحقيقية . ولا يتبين بعد أن ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة .

فيجب عن — وفى نسخة « عند » — وضع هذا أن ينتهى الأمر إلى ضرورى بغير علة ، إلا — وفى نسخة « إلى » — أن يتبين أن الأمر فى الجملة الضرورية التى من علة ومعلول ، كالأمر فى الجملة الممكنة .

* * *

[١١٦] — قال أبو حامد :

قلنا : لفظ الممكن ، والواجب ، لفظ مبهم . إلا أن :

يراد بالواجب ما لا علة لوجوده .

ويراد بالممكن ما لوجوده . علة .

وإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة — وفى نسخة « اللفظ » — فنقول :

كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته .

والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه .

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .

فإن قيل : فهذا يؤدى إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ، فهو نفس المطلوب ، فلا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث. والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذوات — وفى نسخة « ذات » — أوائل . والمجموع لا أول له .

فقد تقوم مالا أول له ، بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع .

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة .

ولا يقال : للمجموع — وفى نسخة « إن للمجموع » — علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع — وفى نسخة بدون عبارة « فكذلك يقال على كل واحد . . . يصدق على المجموع » — ؛ إذ يصدق على كل واحد :

أنه واحد .

وأنه بعض .

وأنه جزء .

ولا يصدق على المجموع .

وكل موضع عيَّناه من الأرض – وفى نسخة بدون عبارة « من الأرض » – فإنه قد استضاء بالشمس فى النهار ، وأظلم بالليل .

وكل واحد حادث بعد أن لم يكن ، أى له – وفى نسخة « لم يكن له » – أول ، والمجموع عندهم ما له[١] أول .

فتبين – وفى نسخة « فيتبين » – أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة – وفى نسخة بزيادة « المتغيرات » وفى أخرى « والمتغييرات » – فلا يتمكن من إنكار – وفى نسخة « إمكان » – علل لا نهاية لها .

ويخرج من هذا . أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا[٢] الإشكال .

وترجع فرقهم – وفى نسخة « قولهم » – إلى التحكم المحض .

(١١٦) – قلت :

ومع أسباب ممكنة لا نهاية لها ، يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له .

وأما وضع أشياء ضرورية ، لها علل غير متناهية : فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة ، ليس له علة ، وهو صحيح ؛ إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة – وفى نسخة « طبيعية » » – الممكن ؛ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل – وفى نسخة « أن استعمل » وفى أخرى « يستعمل » – هكذا الموجودات الممكنة ، لابد لها من علل تتقدم عليها .

فان كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكون لها علل ، ومر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » –

(١) (ما) نافية ، لا موصولة .

(٢) أى بسبب هذا الإشكال .

وإن مر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – لم يكن هنالك علة ، فلزم – وفى نسخة « لزم » – وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل .

فلا بد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية .

فإذا – وفى نسخة « فإن » – انتهى الأمر إلى علة « ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب

أو بغير سبب .

فإن كانت بسبب سئل أيضاً فى – وفى نسخة « عن » – ذلك السبب .

فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب – وفى نسخة بدون عبارة « ما وضع أنه موجود . . . ضرورى بلا سبب » – أى بنفسه . وهذا هو واجب الوجود ضرورة .

فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً .

وأما إذا خرج – وفى نسخة « أخرج » – المخرج الذى أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه :

أحدها : أن الممكن المستعمل فيه ، هو باشتراك الاسم ، وقسمة الموجود أولا فيه :

إلى ما هو ممكن .

وإلى ما هو غير ممكن .

ليس بصحيح ، أعنى أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود .

[١١٧] — وأما قوله فى الرد على الفلاسفة :

فنقول : كل واحد ممكن على معنى — وفى نسخة بدون كلمة « معنى » — أن له علة زائدة على ذاته .

والكل ليس بممكن — وفى نسخة « يمكن » — على معنى — وفى نسخة بدون كلمة « معنى » — أنه — وفى نسخة « أن » — ليس له علة زائدة على ذاته ، خارجة — وفى نسخة بدون كلمة « خارجة » — منه — وفى نسخة بدون عبارة « منه » وفى أخرى بدون عبارة « والكل ليس بممكن . . . خارجة منه » —

* * *

[١١٧] — يريد : وإذا سلم الفلاسفة أنهم إنما يعنون بممكن الوجود ما له علة .

وبواجب الوجود ما ليس له علة .

قيل لهم : لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يمتنع على أصولكم أن تكون علل ومعلولات لا نهاية لها ، وتكون الجملة واجبة الوجود : ؛ فإن من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الجزء غير حكم الكل ، والجمع .

وهذا القول لا اختلال فيه من وجوه :

أحدها : أنهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية ، على ما تقدم ، وسواء — وفى نسخة « سواء » — كانت العلل والمعلولات ، من طبيعة الممكن ، أو من طبيعة الضرورى ، على ما تبين من قولنا .

والاختلال الذى لزم – وفى نسخة « يلزم » – ابن سينا فى هذا القول أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود :

إلى ممكن الوجود .

وواجب الوجود .

وعنيت– وفى نسخة « وعينت »– بـ « الممكن الوجود » ما له علة وبـ « الواجب » ما ليس له علة .

لم يمكنك أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن »– تبرهن – وفى نسخة « تبين » – على امتناع وجود علل لا نهاية لها ؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية ، أن تكون من الموجودات التى لا علة لها ، فتكون من جنس واجب الوجود ، لا سيما أنه يجوز عندكم – وفى نسخة « عندهم »– أن يتقوم– وفى نسخة « يتقوم » – الأزلى من – وفى نسخة بدون كلمة « من » – أسباب لا نهاية لها ، كل واحد منها حادث .

وإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة – وفى نسخة « لقسمة » – الموجود :

إلى مالا علة له .

وإلى ما له علة

– وفى نسخة « إلى ما له علة ، وإلى ما ليس له علة » –

ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شىء من هذه الاعتراضات .

* * *

[١١٨] وقوله :

إن القـدماء يسلمون أنه قد يتقوم — وفى نسخة « يتقدم »— قديم مما لا نهاية — وفى نسخة «غاية»— له لتجويزهم دورات — وفى نسخة « ذوات » — لا نهاية لها .

[١١٨] — هو قول فاسد ؛ فأن هذا إنما يقال عليه اسم القديم ، مع القديم الذى هو واحد باشتراك .

* * *

[١١٩] ؛ وقوله :

فإن قيل : فهذا — وفى نسخة « هذا » — يؤدى إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه — وفى نسخة — « أردناه » — فهو نفس المطلوب ، فلا نسلم أنه محال .

[١١٩] يريد أنهم إن أرادوا بـ « الواجب » ما لا علة له .

وبـ « الممكن » ما له علة .

فلا نسلم أنه يستحيل — وفى نسخة « مستحيل » — أن يتقوم — وفى نسخة « يتقدم » — ما ليس له علة . بعلل لا نهاية لها ؛ لأن إنزالنا أن ذلك مستحيل هو رفع لعلل — وفى نسخة « العلل » — لا نهاية لها .

وإنزالكم واجب الوجود هى نتيجتكم التى رمتم إنتاجها .

* * *

[١٢٠] ؛ ثم قال [١]:

وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم — وفى نسخة « يتقدم » — القديم بالحوادث .

---

(١) أى الغزالى .

والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة وهي ذوات — وفى نسخة « ذات » — أوائل . والمجموع لا أول له .

فقد تقوم ما لا أول له بذوات — وفى نسخة « بدورات ذوات » — أوائل .

وصدق أنها — وفى نسخة بدون عبارة « أنها » — ذوات — وفى نسخة «ذات» — أوائل — وفى نسخة « الأوائل » — على الآحاد .

ولم يصدق على المجموع .

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة :

ولا يقال : للمجموع علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد . يلزم أن يصدق على المجموع — وفى نسخة بدون عبارة « فكذلك يقال . . . . أن يصدق على المجموع » — إذ يصدق على كل واحد :

أنه واحد .

وأنه بعض .

وأنه جزء .

ولا يصدق على المجموع .

* * *

[١٢٠] — يريد أنه لا يستحيل أن يتقوم ما لا علة له ؛ — وفى نسخة بدون عبارة « له » — بمعلولات غير متناهية ، كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التى لا نهاية لها ؛ فإن الزمان عندهم قديم ، وهو يتقوم بأزمنة محدثة .

وكذلك حركة الفلك عند هم قديمة . والدورات التى تقومت منها غير متناهية .

والجواب : أن الفلاسفة من أصولهم وجود — وفى نسخة بدون كلمة « وجود » — قديم قائم — وفى نسخة بدون كلمة « قائم » — من أجزاء محدثة من جهة ما هى غير متناهية ، بل هم أشد الناس

إنكاراً — وفى نسخة « إنكار » — لهذا ؛ وإنما هذا من قول الدهرية .

وذلك أن المجموع لا يخلو :

أن يكون من أشخاص متناهية ، كائنة فاسدة .

أو غير متناهية .

فإن كان من متناهية ، فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد .

وإن كان من أشخاص غير متناهية ؛ فإن الدهرية تضع أنه ممكن . وواجب — وفى نسخة « أو واجب » — أن يكون المجموع أزلياً ، من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — غير علة توجد عنه[1]

وأما الفلاسفة فإنهم يجوزون ذلك ، ويرون أن مثل هذه الأجناس ، من جهة ما تتقوم بأشخاص ممكنة كائنة فاسدة ، أنه — وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى بدون العبارتين — لابد لها من سبب خارج من جنسها — وفى نسخة « من جهتها » — دائم أزلى ، هو الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » — من قِبَله استفادت هذه الأجناسُ الأزليةَ .

ولا يزعمون أيضاً أن استحالة علل لا نهاية لها ، هى من قبل استحالة تقوم — وفى نسخة « تقدم » — القديم بما لا نهاية له .

فهم يقولون :

إن كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تخل[2] ، هو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية .

وأن السبب فى أن ههنا أجساماً — وفى نسخة « أجناساً » — كائنة فاسدة بالأجزاء ، أزلية بالكل ، أن ههنا موجوداً أزلياً بالجزء والكل ، وهو الجرم السماوى .

---

(١) هكذا فى كل الأصول والظاهر أن تكون العبارة هكذا (من غير علة يوجد عنها) .

(٢) هكذا فى الأصل

والحركات التى لا نهاية لها ، إنما صارت أبدية بالجنس ، من قبل حركة واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهى حركة الجرم السماوى .

وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلا — وفى نسخة « لا » — فى الذهن فقط . وحركة الجرم السماوى إنما استفادت الدوام ، وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء .

من قِبَل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى . ومن قِبَل متحرك لا يمكن فيه أيضاً أن يتحرك حيناً ، ويسكن حيناً ، من جهة ما هو متحرك ، كما يلفى ذلك فى المتحركات التى لدينا ،

* * *

ومذهب الناس فى الأجناس ثلاثة مذاهب — وفى نسخة « مذهب » —

مذهب: مَن يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد ؛ من قِبَل أنه متناهى الأشخاص .

ومذهب : مَنْ يرى أن — وفى نسخة « أنه » — من الأجناس ما هى أزلية ، أى — وفى نسخة بدون كلمة « أى » — لا أول لها ولا آخر — من قبل أنه — وفى نسخة « أن » — يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية .

وهؤلاء قسمان :

قسم : قالوا : إن أمثال — وفى نسخة « أشخاص » وفى أخرى « أسماء » — هذه الأجناس إنما يصح — وفى نسخة « صح » — لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها فى الزمان الذى لا نهاية له .

وهؤلاء هم الفلاسفة :

وقسم ـ : ـ وفى نسخة ـ «وقوم» ـ اعتقدوا أن وجود أشخاصها ـ وفى نسخة « أشخاص » ـ غير متناهية ، كاف فى كونها أزلية ، وهم الدهرية .

فقف على هذه الثلاثة الآراء ـ وفى نسخة « الثلاثة آراء » ـ فجملة ـ وفى نسخة « بجملة » ـ الاختلاف هو راجع إلى هذه « الثلاثة الأصول ـ وفى نسخة « أصول » ـ

فى كون العالم أزلياً ، أو غير ـ وفى نسخة « وغير » ـ أزلى وهل له فاعل ، أو لا فاعل له *

وقول المتكلمين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف .

وقول الدهرية طرف آخر .

وقول الفلاسفة متوسط ـ وفى نسخة « طرف متوسط » ـ بينهما وفى نسخة « بينها » ـ

* * *

وإذا تقرر هذا كله فقد تبين لك أن من يقول : إن من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى ـ وفى نسخة « أول » ـ قول كاذب ، بل الذى يظهر ضد هذا ، وهو أنه ـ وفى نسخة « أن » ـ من لايعترف بوجود علل لا نهاية لها ، لايقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية لها ، هى التى اقتضت وجوب ـ وفى نسخة « وجود » وفى نسخة بدونهما ـ علة أزلية ، من قبلها استفاد وجود ـ وفى نسخة « وجوداً » ـ ما لا نهاية له ، وإلا فقد كان ـ وفى نسخة بدون كلمة « كان » ـ يجب أن تتناهى الأجناس التى كل واحد من أشخاصها محدث ـ وفى نسخة ـ « يحدث » ـ

وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث ، وأوجب وجود الحوادث التى لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه ، لا إله إلا هو .

[١٢١] قال أبو حامد – مجيباً عن الفلاسفة فى الاعتراض الذى وجهه عليهم :

فإن قيل : الدورات ليست – وفى نسخة « ليس » – موجودة فى الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل .

وما لا وجود له لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ، إلا إذا قدر فى الوهم وجودها ، ولا يبعد ما يقدر فى الوهم – وفى نسخة بزيادة « وجودها » –

وإن – وفى نسخة « فإن » – كانت المقدرات – وفى نسخة بزيادة « أيضاً » – بعضها عللا لبعض ؛ فإن الإنسان قد يفرض – وفى نسخة « يعرض » وفى أخرى « يعرض له » – ذلك فى وهمه .

وإنما الكلام فى الموجودات – وفى نسخة « الموجود » – فى الأعيان ، لا فى الأذهان .

فلا – وفى نسخة « ولا » – يبقى إلا نفوس الأموات .

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية ، قبل التعلق بالأبدان .

وعند مفارقة – وفى نسخة « مفارقتها » – الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه عدد ، فضلا من أن توصف بأنها – وفى نسخة « بأنه » – لا نهاية لها .

وقال آخرون : النفس تابعة – وفى نسخة «تابع » – للمزاج – وفى نسخة « للروح » – وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم .

فإذن لا وجود للنفوس – وفى نسخة « فى النفوس» وفى أخرى « للنفس » – إلا فى حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفى النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون – وفى نسخة « يصفون » – أصلا ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها ، إلا فى الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

* * *

ثم قال أبو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « أبو حامد » – :

والجواب : أن هذا الإشكال فى النفوس أوردناه – وفى نسخة « أوردنا حله » – عن ابن سينا ، والفارابى ، والمحققين منهم ، إذ – وفى نسخة « إذا » وفى أخرى

« وإذا » — حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين — وفى نسخة « والمفسرين » — من الأوائل .

* * *

ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع كل — وفى نسخة « فى كل » — آن شيء يبقى ؟ أم لا ؟

فإن قالوا : لا ، فهو محال .

وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدّرنا كل يوم حدوث شيء ، وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة ، موجودات لا نهاية لها .

فالدورة — وفى نسخة « فالدورات » — وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضى ، غير مستحيل .

وبهذا التقدير يتقرر — وفى نسخة « يقدر » وفى أخرى «تبقى» — الأشكال ، ولا غرض فى أن يكون ذلك الباقى نفس آدمى — وفى نسخة « أو آدمى » وفى أخرى « أو بدن » — أو جنى أو شيطان — وفى نسخة « شيطانى » — أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات .

وهو لازم على كل مذهب لهم ، إذا — وفى نسخة « إذ » وفى أخرى « إن » — أثبتوا دورات لا نهاية لها .

[١٢١] قلت :

أما جوابه : عن الفلاسفة بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات . والمعدوم لا يتصف لا بالتناهى ، ولا بعدم التناهى . — وفى نسخة « ولا بعدمه » — فليس بجواب صحيح ، وقد تقدم ذلك .

٤٥٩

وما تشككك به عليهم من أمر اعتقادهم فى النفوس ، فليس شىء من ذلك من مذاهب — وفى نسخة « مذهب » — القوم .

والنقلة من مسألة إلى مسألة فعل سوفسطائى — وفى نسخة « سفسطائى » وفى أخرى بزيادة « والله أعلم بالصواب » .

المسألة الخامسة *

فى بيان عجزهم
عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد
وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبى الوجود
كل واحد منهما لا علة له(١)

(١٢٢) — واستدلاهم على هذا (٢) — وفى نسخة « ذلك » — بمسلكين :

المسلك الأول : قالوا : — وفى نسخة « قولهم » — إنهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب — وفى نسخة « واجب » — الوجود ، مقولا على كل واحد منهما .

وما قيل عليه : إنه واجب الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « مقولا على كل . . . واجب الوجود » فلا يخلو :

إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره .

أو وجوب الوجود له لعلة ، فيكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت علةٌ له ، وجوبَ الوجود — وفى نسخة « الوجود » — له — وفى نسخة « به » —

ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات .

* * *

وزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد ، وعلى عمرو ، وليس زيد إنساناً

---

* وفى نسخة (مسألة) ، وفى أخرى (مسألة خامسة) .

(١) واضح أن هذا العنوان هو من صنع الغزالى نقله ابن رشد من (تهافت الفلاسفة) وكذلك قوله الآتى (واستدلالهم على هذا بمسلكين . . . إلخ) مسوق على لسان الغزالى وإن لم ينبه إلى ذلك ابن رشد ، وكان عليه أن ينبه ، وإن كان الأمر واضحاً لمن له معرفة سابقة بكتاب (تهافت الفلاسفة) وهذه المعرفة مفروض أنها حاصلة ؛ لأن التعرض لكتاب (تهافت التهافت) مرحلة متأخرة عن التعرض لكتاب (تهافت الفلاسفة) .

(٢) أى على أن الله واحد ، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبى الوجود ، كل واحد منهما لا علة له .

لذاته ؛ إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ، بل لعلة جعلته — وفى نسخة « جعله » — إنساناً ، وقد جعلت — وفى نسخة « جعل » — عمراً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة — وفى نسخة « الحاصلة — لها .

وتعلقها بالمادة معلول — وفى نسخة « معقول » — ليس لذات الإنسانية .

وكذلك ثبوت وجوب الوجود ، لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وإن كان لعلة ، فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود .

فقد — وفى نسخة « وقد » — ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يكون واحداً — وفى نسخة بدون كلمة « واحداً » —

* * *

[١٢٢] — قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — فهذا القول الذى أورده أبو حامد .

[١٢٣] ثم قال أبو حامد ؛ مجيباً لهم على طريق المناقضة :

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود ، لواجب الوجود .

لذاته ؟

أو لعلة ؟

تقسيم خطأ فى وضعه ؛ فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال —وفى نسخة «احتمال»—إلا أن يراد به نفى العلة ، فتستعمل—وفى نسخة «فلنستعمل» — هذه العبارة ، فنقول :

لم يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل» — ثبوت موجودين لا علة — وفى نسخة « لا أول » — لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟

فقولكم : إن الذى لا علة له — وفى نسخة « إن الذى لا علة له ، لا علة له » — .

إما — وفى نسخة بدون كلمة « إما » — لذاته .

وإما — وفى نسخة « أو » — لسبب .

تقسيم خطأ ؛ لأن نفى العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة .

فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له :

إما — وفى نسخة بدون كلمة « إما » — لذاته .

أو لعلة ؟

إذ قولنا : لا علة له . سلب محض ، والسلب المحض لا يكون له سبب — وفى نسخة « علة » بدل « سبب » — ولا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لا لذاته . وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفاً ثابتاً — وفى نسخة « ثانياً » — لواجب — وفى نسخة « لوجوب » — الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم فى نفسه ، والذى ينسبك من لفظه ، نفى العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لعلة ، حتى يبنى — وفى نسخة — « يبتنى » — على وضع هذا التقسيم غرض .

فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له .

بل نقول : معنى — وفى نسخة « إن معنى قولكم » — إنه واجب الوجود ، أنه لاعلة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلا — وفى نسخة بدون كلمة « أصلا » — وليس كونه بلا علة ، معللا أيضاً بذاته بل لاعلة لوجوده ، ولا علة — وفى نسخة بدون كلمة « علة » — لكونه بلا علة أصلا — وفى نسخة بدون عبارة « وليس كونه بلا علة . . . بلا علة أصلا » —

وهذا — وفى نسخة « كيف ؟ وهذا » — التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلا عما يرجع إلى السلب ؛ إذ لو قال قائل :

السواد لون :

لذاته ؟

أو لعلة ؟

فإن كان لذاته فينبغى أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع ، أعنى اللونية ، إلا لذات السواد .

وإن كان السواد لوناً لعلة جعلته لوناً ، فينبغى أن يعقل سواد ليس بلون ، أى لم تجعله العلة لوناً ؛ فإن ما يثبت للذات ، زائداً على الذات ، لعلة — وفى نسخة « بعلة » — يمكن تقدير عدمه فى الوهم ، وإن لم يتحقق فى الوجود .

ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ فى الوضع ، فلا يقال فى السواد ؟ — وفى نسخة « للسواد » — :

إنه لون لذاته ، قولا يمنع أن يكون — وفى نسخة « يكون ذلك » — لغير ذاته .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أى — وفى نسخة « أو » وفى أخرى « إذ » — لا علة له — وفى نسخسة بدون عبارة « له » — قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال — وفى نسخة « محال » —

[١٢٣] — قلت :

هذا المسلك فى التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا ، وليس هو مسلكا — وفى نسخة « مسلك » — لأحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانيها — وفى نسخة « معافيها » — مقولة باشتراك ، فيدخلها من أجل ذلك ، المعاندة كثيراً — وفى نسخة « كثير » — ولكن إذا فصلت تلك المعانى — وفى نسخة « المعاندة » — وعين المقصود منها قرب — وفى « قربت » — من الأقاويل البرهانية .

* * *

فقول أبى حامد فى التقسيم الأول : إنه تقسيم فاسد ، قول غير صحيح ، وذلك أنه قال :

إن المفهوم من واجب الوجود ، مالاعلة له .

ولو قال قائل — فيما لاعلة له — :

إما أن يكون لاعلة له :

لذاته .

أو لعلة — وفى نسخة « أو لا علة » —

لكان قولا مستحيلا .

فكذلك قول القائل : واجب الوجود لايخلو أن يكون واجب الوجود

إما لذاته .

وإما لعلة .

وليس الأمر كذلك – وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » –
وإنما معنى القول:
هل كونه واجب الوجود :
لطبيعة تخصه ، من حيث هو واحد بالعدد .
أو لطبيعة مشتركة ، له ولغيره – وفى نسخة بدون عبارة .
« ولغيره » –
مثال ذلك أن نقول :
هل عمرو إنسان :
من جهة أنه عمرو .
او من جهة مشتركة له ، ولخالد .
فان كان انساناً من جهة ماهو عمرو فليس توجد الإنسانية لغيره .
وإن كان من جهة طبيعة مشتركة ، فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة ، والمركب معلول ، وواجب الوجود ليس له علة ، فواجب الوجود واحد ؛ فأنه إذا أخرج القول هذا المخرج ، كان قول ابن سينا صحيحاً – وفى نسخة بدون كلمة «صحيحاً » -

* * *

[١٢٤] وقوله :[١]

والسلب – وفى نسخة « والسبب » – المحض لا يكون له سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لا لذاته .

[١٢٤] كلام– وفى نسخة « كلاما » – غير صحيح أيضاً ، لأن الشيء قد يسلب عن الشيء :
إما لمعنى بسيط يخصه وهو الذى ينبغى أن يفهم ههنا من«ذاته»
وإما لصفة – وفى نسخة « الصفة » – غير – وفى نسخة بدون كلمة « غير » – خاصة له– وفى نسخة«خاصة به » وفى أخرى«خاصة

(١) يعنى الغزالى .

بذاته » — وهو الذى ينبغى أن يفهم ههنا — وفى نسخة بدون عبارة « ههنا من ذاته . . . أن يفهم ههنا » — من اسم العلة .

* * *

وقوله [١] : إن هذا ليس يصدق فى الصفات التى على طريق الايجاب ، فضلا عن التى تكون على طريق السلب ومعاندته — وفى نسخة « ومعاندة » — ذلك بالمثال الذى أتى به — وفى نسخة « أورده » — من السواد واللونية .

وذلك أن معنى قوله ، هو أن قولنا فى السواد إنه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل :

إما أن يكون لوناً لذاته .

أو لعلة .

بل كلا القولين كاذبان — وفى نسخة « كاذبين » —

وذلك أنه :

إن — وفى نسخة « لو » — كان لوناً لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لونا ، كما — وفى نسخة «كما أنه » — إن كان عمرو إنساناً لذاته ، لزم — وفى نسخة « لزمه » — أن لا يكون خالد إنساناً .

وإن كان لوناً لعلة — وفى نسخة « لعلته » — لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات .

وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور بنفسه — وفى نسخة « نفسه » — دون الزائد ، فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير اللونية — وفى نسخة « لونية » — وذلك مستحيل ، وهو قول مغلط سفسطائى — وفى نسخة « سفسطانى » — للاشتراك الذى فى اسم العلة ، وفى قولنا لذاته .

---

(١) الناظر فى هذه العبارة يكاد لا يجد خبر المبتدأ الذى هو (وقوله) ولعله محذوف يدل عليه الكلام السابق ، أى وكذا قوله : كيت ، وكيت ، ليس بصحيح أيضاً .

وذلك أنه إذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض ، كان صادقاً قولنا : إن اللون موجود للسواد — وفى نسخة « له سواد » — بذاته ، ولم يمتنع أن يكون موجوداً لغيره ، أى للحمرة .

وإذا فهم — وفى نسخة « وإذا فهم هذا » — من قولنا : إنه موجود للسواد لعلته ، أى لمعنى زائد — وفى نسخة « واحد » — على السواد ، أعنى لعلة خارجة عن الشيء ، لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية ؛ لأن الجنس معنى زائد على الفصل والنوع .

وليس يمكن أن يتصور النوع ، أو الفصل ، دون الجنس وإنما يمكن ذلك فى الزائد الذى هو عرضى ، لا فى الزائد الجوهرى

وعلى — وفى نسخة « فعلى » — هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا : إن اللون موجود للسواد .

لذاته — وفى نسخة « بذاته » —

أو لعلة :

أى إن اللون لا يخلو أن — وفى نسخة « لا يخلو ما إن » وفى أخرى « لا يخلو :

إما أن » — يكون موجوداً للسواد بما هو نفس السواد — وفى نسخة « نفس الزائدة » —

أو بما هو معنى زائد على السواد

وهذا هو الذى أراد ابن سينا بقوله :

إن واجب الوجود لا يخلو :

أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه فى نفسه .

أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه .

فإن كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل واحد منهما — وفى نسخة « منها » — واجب الوجود .

وإن كان لمعنى يعم ، كان كل واحد منهما مركباً :
من معنى يعم .
ومعنى يخص .

والمركب غير — وفى نسخة « عين » — واجب الوجود من ذاته — وفى نسخة « لذاته » وفى أخرى « بذاته » —

وإذا — وفى نسخة « وإن » — كان هذا هكذا ، فقول أبى حامد :

(فما الذى — وفى نسخة « ما الذى » — يمنع أن يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود) .

كلام مستحيل .

فإن قيل : إنك — وفى نسخة « إنه » — قد قلت إن هذا هو قريب من البرهان . والظاهر منه البرهان . .

قلنا : إنما قلنا ذلك ؛ لأن قوة هذا البرهان ، هى قوة قول القائل : إن المغايرة بين الاثنين المفروضين ، واجبى الوجود ، لا يخلو أن تكون مغايرة :

إما — وفى نسخة «بينهما» — بالشخص فيشتركان فى الصفة — وفى نسخة « الصورة » — النوعية .

وإما بالنوع فيشتركان فى الصفة — وفى نسخة « الصورة » — الجنسية :

وكلا المغايرتين إنما توجد للمركبات .

* * *

ونقصان هذا عن البرهان أنه قد تبين — وفى نسخة « يعين » — أن ههنا موجودات تتغاير ، وهى بسائط لا تغاير النوع ، ولا تغاير الأشخاص ، وهى العقول المفارقة ، لكن تبين من أمرهم أنه يجب أن يكون فيها المتأخر فى الوجود والمتقدم ، وإلا لم يعقل هنالك تغاير أصلا .

* * *

وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه :

واجب الوجود إن كان اثنين ، فلا يخلو .

أن تكون المغايرة التى بينهما :

بالعدد .

أو بالنوع .

أو بالتقدم والتأخر — وفى نسخة « بالتقدم والتأخر » —

فإن كانت المغايرة التى بينهما — وفى نسخة « بينها » — بالعدد ، كانا متفقين بالنوع ، وإن كان التغاير بالنوع ، كانا متفقين بالجنس .

وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركباً .

وإن كان التغاير — وفى نسخة بدون عبارة « بالنوع كانا متفقين . . وإن كان التغاير » — الذى بينهما بالتقديم والتأخير — وفى نسخة « بالتقدم والتأخر» — وجب أن يكون واجب الوجود واحداً ، وهو العلة لجميعها ، وهذا هو الصحيح .

فواجب الوجود إذن واحد ، إذ — وفى نسخة « إذا » — لم يكن ههنا غير هذه الثلاثة الأقسام — وفى نسخة « الأقسام الثلاثة » — بطل منها الاثنان ، وصح القسم الذى يوجب انفراد الوجود بالوحدانية — وفى نسخة « وصح القسم الثالث » —

* * *

[١٢٥] — قال أبو حامد : مسلكهم الثانى أن — وفى نسخة : « مسلكهم الثانى قال أبو حامد » وفى أخرى « مسلكهم الثانى » بدون عبارة « قال أبو حامد » — قالوا : لو — وفى نسخة بدون كلمة « لو » — فرضنا واجبي الوجود ، لكانا :

متماثلين من كل وجه .

أو مختلفين .

فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنينية ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — السوادان هما اثنان . إذا كانا فى محلين ، أو فى محل واحد ، ولكن فى وقتين ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — السواد والحركة فى محل واحد ، فى وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما .

وأما — وفى نسخة « أما » — إذا لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يختلف الذاتان كالسوادين مع اتحاد الزمان — وفى نسخة « ثم اتحد الزمان » — والمكان لم يعقل التعدد .

ولو جاز أن يقال : فى وقت واحد ، فى محل واحد ، سوادان ؛ لجاز أن يقال فى حق كل شخص — وفى نسخة « شيء » — إنه شخصان — وفى نسخة « شيئان » — ولكن ليس يتبين — وفى نسخة « يبين » وفى أخرى بحذفها — بينهما مغايرة

وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا — وفى نسخة « فلا » — بد من الاختلاف ولم يمكن — وفى نسخة « يكن » — بالزمان ولا بالمكان ، فلم يبق — وفى نسخة « فلا يبقى » — إلا الاختلاف فى الذات .

ومهما اختلفا فى شيء فلا يخلو :

إما أن اشتركا فى شيء .

أولا — وفى نسخة « أو لم » — يشتركان فى شيء — وفى نسخة بدون عبارة « يشتركان فى شيء » —

فإن لم يشتركا فى شيء — وفى نسخة بدون عبارة « فى شيء » — فهو محال ؛ إذ يلزم أن لا يشتركا :

فى الوجود .

ولا فى وجوب الوجود .

ولا فى كون كل واحد قائماً بنفسه ، لا فى موضوع .

وإذا اشتركا فى شيء ، واختلفا فى شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم — وفى نسخة بدون كلمة « ثم » — تركيب وانقسام بالقول .

وواجب الوجود لا تركيب فيه — وفى نسخة بزيادة « ولا ينقسم » — وكما — وفى نسخة « وما » — لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح ؛ إذ لا يتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها — وفى نسخة « تعدده » — كدلالة

الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان ؛ فإنه حيوان وناطق — وفى نسخة « حيوان ناطق » — ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان ، غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان مركباً — وفى نسخة « متركبا » — من أجزاء تنتظم فى الحد بألفاظ تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعه .

وهذا لا يتصور ، ودون هذا لا تتصور الأثنينية — وفى نسخة « التثنية » —

* * *

والجواب : أنه مسلم — وفى نسخة « نسلم » — أنه لا تتصور الأثنينية — وفى نسخة « التثنية » — إلا بالمغايرة فى شيء ما — وفى نسخة بدون عبارة « فى شيء ما » — وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما .

ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال فى المبدأ الأول ، تحكم محض فما البرهان عليه ؟

* * *

ولنرسم هذه المسألة على حيالها ؛ فإن من كلامهم المشهور أن المبدأ الأول :

لا ينقسم بالقول الشارح .

كما لا ينقسم بالكمية .

وعليه ينبغى إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى عندهم — وفى نسخة بزيادة « الله أعلم » —

* * *

[١٢٥] قلت :

لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى ، فأخذ يتكلم معهم — وفى نسخة « معهما » — فى تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التى نفوها عنه ، ورأى أن يجعلها مسألة على

---

(١) فى التعبير بعطف (الناطق) على (الحيوان) تأييد لما جال بخاطرنا من أن الناطق يدل على جوهر قائم بنفسه ، ولا يدل على وصف قائم بالحيوان ؛ لأن الوصف يزول بزوال موصوفه ، و (الناطق) فى الإنسان جوهر يبقى بعد فراق الحيوانية . والعطف هو الطريق الصحيح للتعبير عن هذا المعنى ، وقد أوضحناه فى تعليقنا على كتاب (مقاصد الفلاسفة)

حدتها ؛ لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة ؛ إذ يجعلونه ذاتاً وصفات – وفى نسخة « وصفاتاً » –

والاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى : أن المتباينين قد تباينا فى جوهريها – وفى نسخة « جوهرها » – من غير أن يتفقا فى شيء إلا فى اللفظ فقط ؛ وذلك إذا لم يكونا متفقين فى جنس أصلا ، لا قريب ولا بعيد .

مثل اسم الجسم – وفى نسخة « الجنس » – عند الفلاسفة المقول .

على الجسم – وفى نسخة « الجنس » – السماوى .

والجسم الفاسد .

ومثل اسم – وفى نسخة بدون كلمة « اسم » – العقل المقول .

على عقل الإنسان .

وعلى العقول – وفى نسخة بدون عبارة « وعلى العقول » – المفارقة .

ومثل اسم الموجود المقول – وفى نسخة « القول » – على الأمور .

الكائنة الفاسدة .

والأزلية .

فإن أشباه هذه الألفاظ ، هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – أشبه أن تدخل فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – الأسماء المشتركة منها فى الأسماء المتواطئة .

فإذن ليس يلزم فى الموجوات المتباينة أن تكون مركبة .

* * *

ولما اقتصر أبو حامد فى جوابهم ، فى هذا المسلك ، على هذا القدر – وفى نسخة « القول » – الذى ذكره ، أخذ يقرر – وفى

نسخة « يقدر » - أولا مذهبهم - وفى نسخة « مذاهبهم » - فى التوحيد ، ثم يروم معاندتهم .

* * *

[١٢٦] - قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة :

بل زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه .

وإثبات الوحدة - وفى نسخة « وتوحدة - » بنفى - وفى نسخة « نفى » وفى أخرى « ينفى » - الكثرة من كل وجه .

والكثرة تتطرق - وفى نسخة « تطرق » - إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول - وفى نسخة « لقبول » - الانقسام فعلا ، أووهماً - وفى نسخة « ووهماً » - فلذلك لم يكن الجسم الواحد - وفى نسخة بزيادة «له » - واحداً مطلقاً ؛ فإنه واحد بالاتصال القائم - وفى نسخة «العام » - القابل للزوال . فهو منقسم فى الوهم بالكمية ، وهذا محال فى المبدأ الأول .

الثانى : أن ينقسم الشيء فى العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى : الهيولى ، والصورة ؛ فإن كل واحد من الهيولى والصورة - وفى نسخة بدون عبارة « فإن كل واحد من الهيولى والصورة » - وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه ، دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحدو الحقيقة ، يحصل بمجموعهما واحد - وفى نسخة « شيء واحد » - هو - وفى نسخة «وهو » - الجسم ، وهذا أيضاً منفى عن الله تعالى .

فلا يجوز أن يكون البارى :

صورة فى جسم .

ولا مادة فى هيولى لجسم - وفى نسخة « ولا مادة فيه » -

ولا مجموعهما .

أما مجموعهما فلعلتين :

أحداهما : أنه منقسم — وفى نسخة « أنه إن كان يكون منقسما » — بالكمية عند التجزئة فعلا ، أو وهماً — وفى نسخة « ووهماً » —

والثانية — وفى نسخة « والثانى » — أنه منقسم بالمعنى إلى : **الصورة** ، **والهيولى** ولا يكون مادة ؛ لأنها تحتاج إلى الصورة . وواجب الوجود واحد من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشىء آخر سواه .

ولا يكون صورة ؛ لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير — وفى نسخة « لتقدير » — العلم . والقدرة ، والإرادة ؛ فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب — وفى نسخة « واجب » — الوجود مشتركا .

بين الذات .

وبين هذه الصفات .

ولزمت كثرة فى واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركيب — وفى نسخة « لتركيب » — الجنس والنوع — وفى نسخة « الجنس والفصل » — فإن — وفى نسخة « فى » — السواد سواد ، ولون .

والسوادية — وفى نسخة « والسواد » — غير اللونية فى حق العقل .

بل اللونية جنس .

والسوادية فصل .

فهو مركب من جنس وفصل .

والحيوانية غير الإنسانية فى العقل ؛ فإن الإنسان حيوان وناطق — وفى نسخة « حيوان ناطق» —[1]

والحيوان جنس .

والناطق فصل .

وهو مركب من الجنس والفصل — وفى نسخة « من الفصل والجنس » — وهذا نوع كثيرة .

---

(١) والفرق بين (حيوان وناطق) و (حيوان ناطق) جد خطير ، انظر ما سبق ص ٤٧٠ وأنظر كذلك هامش كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

فزعموا — وفى نسخة — « قد زعموا » — أن هذا أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة أيضاً » — منفى عن المبدأ — وفى نسخة بدون كلمة « المبدأ » — الأول .

الخامس : — وفى نسخة « والخامس » — كثرة تلزم من جهة تقدير — وفى نسخة بدون كلمة « تقدير » — الماهية ، وتقدير—وجود لتلك الماهية؛ فإن للإنسان ماهية قبل الوجود . والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها .

وكذلك المثلث له — وفى نسخة « مثلا له » — ماهية ، وهو أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزأ من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل .

ماهية الإنسان .

وماهية المثلث .

وليس يدرى أن لهما وجوداً فى الأعيان ، أم لا ؟

ولو — وفى نسخة « ولذلك » — كان الوجود مقوما لماهيته — وفى نسخة « لماهية » — لما تصور ثبوت ماهيته — وفى نسخة « ماهية » — فى العقل قبل وجوده .

فالوجود مضاف إلى الماهية :

سواء كان لازماً ، بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسماء .

أو عارضاً بعد ما لم يكن .

كماهية الإنسان — وفى نسخة « الإنسانية » — من زيد وعمرو .

وماهية الأعراض والصور الحادثة بعمرو — وفى نسخة بدون عبارة « بعمرو » — فزعموا أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفى عن الأول .

فيقال : ليس له ماهية ، الوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره .

فالوجود الواجب ماهية وحقيقة — وفى نسخة « ماهيته وحقيقته » — كلية ، وطبيعة حقيقية — وفى نسخة « وطبيعته حقيقته » — كما أن الإنسان والشجر ، والسماء — وفى نسخة « الإنسانية ، والشجرية والسمائية » — ماهية .

إذ لو ثبت له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — ماهية ، لكان الوجود الواجب

لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها . واللازم تابع ومعلول ؛ فيكون الوجود الواجب معلولا ومناقضاً — وفى نسخة « وهو مناقض » — لكونه واجباً .

[١٢٦] قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — :

فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل — وفى نسخة « أقوال » — الفلاسفة ؛ فى نفى الكثرة عن الواحد .

وهو بعد ذلك يشرع فى تقرير — وفى نسخة « تقدير » — ما ناقضوا — وفى نسخة « نقضوا » — به أنفسهم فى هذا المعنى .

* * *

وينبغى نحن — وفى نسخة « وينبغى لنا نحن » — أن ننظر — وفى نسخة « أن تنظروا » — أولا فى هذه الأقاويل التى ينسبها إليهم ونبين مرتبتها فى — وفى نسخة « من » — التصديق ، ثم نشير إلى النظر فيما يذكره من مناقضتهم .

ثم إلى النظر فى عناداتهم التى استعمل — وفى نسخة « استعملها » — معهم فى هذه المسألة .

* * *

فأول ضروب الانقسام : التى ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية — وفى نسخة « بالكلية » — تقديراً ، أو وجوداً ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم .

سواء من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه غير مركب منها .

والبرهان على هذا ، هو البرهان على أنه ليس بجسم ، وسيأتى الكلام على هذا البرهان .

وأما النوع الثانى : فهو الانقسام بالكيفية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة . وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة ، وهو مذهب الفلاسفة .

وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين .

وهذا الانقسام ينتفى عن الأول أيضاً عند كل من اعتقد أنه ليس بجسم .

وأما انتفاء الجسمية عن الأول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته ، فسيأتى الكلام فى تعريف مرتبة القول المستعمل فى ذلك ، على التمام

* * *

[١٢٧] — وذلك أن قوله — وفى نسخة « قولنا » : —

واجب — وفى نسخة « أن واجب » — الوجود مستغن عن غيره : أعنى أنه لا يتقوم بغيره ، والجسم يتقوم بالصورة والهيولى . وكل واحد من هذين ليسا(١) بواجب الوجود ، لأن الصورة غير مستغنية عن الهيولى والهيولى أيضاً غير مستغنية — وفى نسخة « مستغن » — عن الصورة هذا (٢) .

* * *

[١٢٧] — وفيه نظر ؛ وذلك أن الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة ، وإنما هو عندهم بسيط ، فقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره .

وستأتى هذه المسألة .

ولسنا نعرف أحداً من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوى مركب من مادة وصورة كالأجسام البسيطة التى دونه إلا ابن سينا فقط .

---

(١) كذا فى الأصول ، والصواب (ليس) .

(٢) لعله خبر (إن) فى قوله (إن قوله : واجب الوجود مستغن عن غيره . . . إلخ) وفى نسخة « هذا فيه نظر » وربما كانت زائدة .

وقد تكلمنا فى هذه المسألة فى غير ما موضع ، وسنتكلم فيها فيما يستأنف .

* * *

أما البيان الثالث : وهو نفى كثرة – وفى نسخة بدون كلمة « كثرة » – الصفات عن واجب الوجود ؛ لأن هذه الصفات :

إن كانت واجبة الوجود ، والذات واجبة – وفى نسخة « واجب » – الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد .

وإن كانت معلولة عن الذات ، لزم أن لاتكون واجبة – وفى نسخة « واجب » – الوجود ؛ فيكون من صفات واجب – وفى نسخة « واجبة » – الوجود ، ما ليس – وفى نسخة «غير » – واجب – وفى نسخة « بواجب » – الوجود .

أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود ، وغير واجب الوجود ؛ وذلك ممتنع ومستحيل ، فإنه – وفى نسخة « بأنه » – بيان قريب من أن يكون حقاً ؛ إذا سلم أن واجب الوجود ، يدل ولا بد ، على موجود ، فى – وفى نسخة « من » – غير مادة ، فإن الموجودات التى ليست فى مادة ، وهى القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساماً ، ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات ، فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات ، وهى الصفات التى تسمى أعراضاً ، لأنها إذا توهمت مرتفعة ، لم ترفع – وفى نسخة « ترفع » – الذات ، بخلاف الصفات الذاتية .

ولذلك يصدق حمل – وفى نسخة بدون كلمة « حمل » – الصفات الذاتية ، على الموصوف ، على أنها هى هى ، ولا يصدق حمل الصفات الغير ذاتية – وفى نسخة « الذاتية » – عليه ، إلا باشتقاق – وفى نسخة « باشتراك » – الاسم .

فلا نقول فى الإنسان : إنه علم – وفى نسخة « عالم » – كما نقول فيه : إنه حيوان . وإنما نقول فيه : إنه عالم .

فوجود – وفى نسخة « بوجود » – أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل ؛ لأن طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ؛ ولذلك سميت أعراضاً ، وتميزت عن الموصوف فى النفس ، وخارج النفس – وفى نسخة بدون كلمة « النفس » – .

* * *

فإن قيل : إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات ؛ وذلك أنهم يعتقدون أنها دراكة ، مريدة ، محركة ، وهم يعتقدون – وفى نسخة « معتقدون » – مع هذا ، أنها ليست بجسم .

فالجواب – وفى نسخة « الجواب » – : أنهم ليس يريدون ؛ – وفى نسخة « يرون » – أن هذه الصفات هى للنفس – وفى نسخة « النفس » – زائدة على الذات ، بل يرون – وفى نسخة « يريدون» – أنها صفات ذاتية .

ومن شأن الصفات الذاتية – وفى نسخة « الزائدة » – أن لا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل ، بل إنما يتكثر بالجهة التى يتكثر المحدود بأجزاء الحدود ؛ وذلك أنها هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – كثرة ذهنية عندهم ، لا كثرة بالفعل خارج النفس .

ومثال ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق ، وليس النطق والحيوان – وفى نسخة « والحياة » – كل واحد منهما متميزاً عن صاحبه فيه ، خارج النفس بالفعل ، واللون ، والشكل ؛ – وفى نسخة بزيادة « متكثر » – فيه خارج النفس

ولذلك يلزم ممن — وفى نسخة بدون عبارة « يلزم من » — يسلم أن — وفى نسخة بدون عبارة «يسلم أن » — النفس ليس من شرط وجودها المادة ، أن — وفى نسخة « لا أن » وفى أخرى « أن لا » — يسلم أنه — وفى نسخة « أنها » وفى أخرى « أنها قد » — يوجد فى الموجودات المفارقة ما — وفى نسخة « بما » — هو واحد بالفعل ، خارج النفس كثير بالعدد .

* * *

وهذا هو مذهب النصارى فى الأقانيم الثلاث ، وذلك أنهم ليس يرون — وفى نسخة بدون عبارة « يرون » — أنها صفات زائدة على الذات ، وإنما هى عندكم متكثرة بالحد ، وهى كثيرة بالقوة لا بالفعل ؛ ولذلك — وفى نسخة « وكذلك » — يقولون : إنه ثلاثة واحد — وفى نسخة « ثلاثة لا واحدة » وفى أخرى « ثلاثة لا واحد » وفى رابعة « ثلاثة وواحدة » — أى واحد بالفعل ثلاثة بالقوة .

وسنعدد الشناعات والمحالات — وفى نسخة « والحالات » — التى تلحق من يضع أن المبدأ الأول ذو — وفى نسخة « ذا » — صفات زائدة على ذاته .

* * *

وأما الكثرة الرابعة : وهى الكثرة التى تكون للشىء من قبل جنسه وفصله ، فهى قريبة من الكثرة التى تكون للشىء من أجل مادته وصورته .

وذلك أن الحدود إنما توجد للمركبات من المادة والصورة ، لا للبسائط ، فلا ينبغى أن يختلف — وفى نسخة « يختلف الإنسان » — فى انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الأول سبحانه وتعالى .

وأما الكثرة الخامسة : وهي تعدد الماهية والأنية ؛ فإن الأنية في الحقيقة في الموجودات ، هي معنى ذهني ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس . وما يدل عليه فهو مرادف للصادق ، وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية ؛ فإن لفظ الوجود يقال على معنيين :

أحدهما : ما يدل عليه الصادق ، مثل قولنا : هل الشيء موجود – وفي نسخة « موجوداً » ؟ أم ليس بموجود ؟ وهل كذا – وفي نسخة « هذا » – يوجد كذا ؟ أو لا يوجد كذا ؟

والثاني : ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس .

مثل قسمة الموجود – وفي نسخة « الموجودات » – إلى المقولات العشر – وفي نسخة « العشرة » –

وإلى – وفي نسخة « إلى » – الجوهر والعرض .

وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق ، لم – وفي نسخة « ولم » – يكن خارج النفس كثرة .

وإذا فهم منه – وفي نسخة « منهم » – ما يفهم – وفي نسخة « فهم » – من الذات والشيء ، كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود ، وعلى ما سواه بتقديم وتأخير .

مثل اسم الحرارة المقول على النار ، وعلى الأشياء الحارة .

هذا هو مذهب الفلاسفة .

* * *

وأما هذا الرجل فإنما – وفي نسخة بدون عبارة « فإنما » – بنى القول فيها على مذهب ابن سينا – وهو مذهب خطأ[1] ، وذلك أنه يعتقد أن الأنية وهو – وفي نسخة « هي » – كون الشيء موجوداً ، شيء زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها .

(١) ابن رشد يخطئ ابن سينا .

وإذا وضح أنها شرط فى وجود الماهية ، فلو كان واجب الوجود له أنية هى شرط فى ماهيته لكان واجب الوجود مركباً من شرط ومشروط ، فكان يكون ممكن الوجود ، وأيضاً ؛ فإن عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته ، فله علة . وأما الوجود عند ابن سينا ، فهو عرض لاحق للماهية – وفى نسخة « الماهية » – وعليه يدل قول أبى حامد ههنا .

* * *

(١٢٨) – وذلك أن قوله[1] :

فإن للإنسان – وفى نسخة « الإنسان » – ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ، ويضاف – وفى نسخة « أو يضاف » – إليها ، وكذلك – وفى نسخة « وكذا » – المثلث له – وفى نسخة « مثلا له » – ماهية . وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع . وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث ، وليس يدرى أن لهما – وفى نسخة « لها » – وجوداً فى الأعيان أم لا

[١٢٨] – فدل على أن الوجود الذى استعمل ههنا ليس هو الوجود الذى يدل على ذوات الأشياء ، أعنى الذى هو كالجنس لها .

ولا – وفى نسخة « لا » – على الذى يدل على أن الشىء خارج النفس .

وذلك أن اسم الموجود يقال على معنيين :

أحدهما : على الصادق .

والآخر : على الذى يقابله العدم . وهذا هو الذى ينقسم إلى

(١) يعنى أبا حامد .

الأجناس العشرة ، وهو كالجنس لها ، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه – وفى نسخة « الوجه » – الثانى : أعنى الأمور التى هى خارج الذهن ، وهذا هو الذى يقال بتقديم وتأخير – وفى نسخة « وبتأخير » – على المقولات العشر .

وبهذا المعنى نقول :

فى الجوهر : إنه موجود بذاته .

وفى العرض : إنه موجود بوجوده فى الموجود – وفى نسخة « الموجودات » – بذاته ، وأما الموجود الذى – وفى نسخة بدون كلمة « الذى » – بمعنى الصادق ، فيشترك فيه جميع المقولات على السواء .

والموجود الذى بمعنى الصادق ، هو معنى فى الأذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس .

وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء ، أعنى أنه ليس يطلب معرفة ماهية – وفى نسخة بدون كلمة « ماهية » – الشيء – وفى نسخة « شيء » – حتى يعلم أنه موجود .

وأما الماهية التى تتقدم علم – وفى نسخة « على » – الموجود فى أذهاننا ، فليست فى الحقيقة ماهية ، وإنما هى شرح معنى اسم من الأسماء .

فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس ، علم أنها ماهية وحدٌّ – وفى نسخة بدون عبارة « وحد » –

وبهذا – وفى نسخة « ماهية وحدد بهذا » – المعنى قيل فى كتاب المقولات : إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها . وأشخاصها – وفى نسخة بدون عبارة « وأشخاصها » – معقولة بكلياتها – وفى نسخة « بكليتها » –

وقيل « فى كتاب النفس » إن ــ وفى نسخة بدون كلمة « إن » ــ القوة التى بها يدرك أن الشيء مشار ــ وفى نسخة « يشار » ــ إليه وموجود ، غير القوة التى يدرك بها ماهية الشيء ــ وفى نسخة بدون كلمة « الشيء » ــ المشار إليه .

وبهذا ــ وفى نسخة « بهذا » ــ المعنى قيل:

إن الأشخاص موجودة فى الأعيان .

والكليات فى الأذهان .

فلا فرق فى معنى الصادق فى الموجودات الهيولانية والمفارقة .

وأما القول القائل : إن الوجود أمر زائد على الماهية ، وليس يتقوم به الموجود فى جوهره ، فقول مغلط ــ وفى نسخة « غلط » ــ جداً ؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس ، وهو مذهب ابن سينا ، ويسأل ؛ ــ وفى نسخة « ونسأله » عن ذلك العرض ، إذا قيل فيه : إنه موجود . هل يدل على معنى الصادق ؟ أو على عرض موجود فى ذلك العرض ، فتوجد أعراض لا نهاية لها ، وذلك مستحيل .

وقد بينا هذا فى غير ما موضع ــ وفى نسخة « وضع » ــ

وأظن أن هذا المعنى هو الذى رام ــ وفى نسخة « أم » ــ أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول ، وهو منفى عن جميع الموجودات ، فضلا عن الأول ؛ إذ هو اعتقاد باطل .

* * *

ولما ذكر هذا المعنى من الاتحاد ــ وفى نسخة « الإيجاد » ــ من قولهم ، أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم ــ وفى نسخة نفوسهم » ــ وفى هذا المعنى مما يظن بهم :

* * *

[١٢٩] – فقال[١] – وفى نسخة « قال أبو حامد » – : ومع هذا فإنهم يقولون للبارى تعالى : إنه مبدأ ، و أول ، وموجود ، وجوهر ، و واحد ، وقديم ، و باق ؛ وعالم – وفى نسخة بدون عبارة« وعالم » – وعقل ، وعاقل – وفى نسخة «وعاقل وعقل» – ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحى – وفى نسخة « وحسن » – وعاشق ، ومعشوق ، ولذيذ ، وملتذ ، وجواد ، وخير – وفى نسخة « وحق » – محض .

وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه . وهذا من العجائب .

* * *

ثم قال[٢] : فينبغى أن نحقق مذهبهم لنفهمه – وفى نسخة « لتفهمه » وفى أخرى « للتفهيم » – أولا ، ثم نشتغل بالاعتراض ؛ فإن الاعتراض على المذهب – وفى نسخة «المذاهب » – قبل تمام التفهم – وفى نسخة « التفهيم» – رمى فى غاية البعد – وفى « نسخة » رمى فى عماية » –

* * *

والعمدة فى فهم مذهبهم أنهم يقولون : ذات المبدأ – وفى نسخة « المبدأ الأول » – واحد ، وإنما تكثر الأسامى – وفى نسخة « الأسماء » –

بإضافة شيء إليه – وفى نسخة بحذف عبارة « شيء إليه» – أو إضافته إلى شيء أو – وفى نسخة بدون كلمة « أو » – سلب شيء عنه .

والسلب لا يوجب كثرة فى ذات المسلوب عنه .

و الإضافة توجب كثرة .

فلا ينكرون إذن :

كثرة السلوب .

وكثرة الإضافات .

ولكن الشأن فى رد هذه الأمور – وفى نسخة بدون كلمة « الأمور » – كلها إلى السلب والإضافة .

* * *

(١) يعنى أبا حامد .

(٢) يعنى أبا حامد أيضاً .

فقالوا : إذا قيل له (أول) فهو (إضافة — وفى نسخة بزيادة « له » — إلى الموجودات بعده) .

وإذا قيل (مبدأ) فهو إشارة إلى أن (وجود غيره منه ، وهو سبب له) ، فهو إضافة — وفى نسخة بزيادة « له » — إلى معلولاته .

وإذا قيل (موجود) فمعناه (معلوم) .

وإذا قيل (جوهر) فمعناه (الوجود — وفى نسخة « الموجود » — مسلوباً عنه الحلول فى موضوع) ، وهذا سلب .

وإذا قيل (قديم) فمعناه (سلب العدم عنه أولا) .

وإذا قيل (باق) فمعناه (سلب العدم عنه آخراً) .

ويرجع حاصل (القديم) و (الباقى) إلى (وجود .

ليس مسبوقاً بعدم .

ولا ملحوقاً بعدم) .

وإذا قيل (واجب الوجود) فمعناه أنه (موجود لا علة له ، وهو علة لغيره) ، فيكون جمعاً بين — وفى نسخة « حكماً من » — السلب والإضافة :

إذ نفى علة — وفى نسخة « إذ معنى لا علة له » وفى أخرى « يعنى » — له ، سلب .

وجعله علة لغيره ، إضافة .

وإذا قيل — وفى نسخة « قيل له » وفى أخرى « قيل إنه » — (عقل) فمعناه أنه (موجود برىء عن المادة) .

وكل موجود هذا صفته ، فهو عقل ، أى يعقل ذاته ، ويشعر به ، ويعقل غيره .

وذات الله هذا صفته ، أى هو — وفى نسخة بدون عبارة « أى هو » — برىء عن المادة ؛ فإذن هو عقل ، وهما عبارتان عن معنى — وفى نسخة « معبر » — واحد .

وإذا قيل (عاقل) فمعناه أن (ذاته الذى هو عقل — وفى نسخة « هو له عقل » — فله معقول هو ذاته) فإنه يشعر بنفسه ويعقل نفسه .

فذاته معقول ، وذاته عاقل — وفى نسخة بزيادة « وذاته عقل » — والكل واحد .

إذ هو معقول من حيث إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — ماهية مجردة عن المادة ، غير مستورة عن ذاته الذى هو عقل .

بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة — وفى نسخة بدون عبارة « غير مستوردة . . . مجردة عن المادة » — لا يكون شيء مستوراً عنه .

ولما عقل نفسه كان عاقلا .

ولما كان نفسه معقولا لنفسه ، كان معقولا .

ولما كان عقله لذاته — وفى نسخة « بذاته » — لا بزائد — وفى نسخة « لا يزيد » — على ذاته ، كان عقلا .

ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل كونه عاقلا ، عقله — وفى نسخة — « كان عقله » — لكونه — وفى نسخة « بكونه » — عاقلا .

فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما . وإن كان عقلنا فى ذلك — وفى نسخة « عقلنا ذلك » — يفارق عقل الأول ؛ فإن ما للأول بالفعل — وفى نسخة « يكون بالفعل » وفى أخرى هو بالفعل للأول » — أبداً .

وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل أخرى .

* * *

وإذا قيل (خالق ، وفاعل ، وبارئ ، وسائر صفات الفعل) فمعناه أن (وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضاناً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل منه ، وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس ، والإسخان النار) ولا — وفى نسخة « لا » — تشبه نسبة العالم نسبة النور إلى الشمس إلا فى كونه معلولا فقط ، وإلا فليس هو كذلك ؛ فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان الإسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر منه .

ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، ولكنه عالم به — وفى نسخة « بذاته » —

وهو غير كاره له أيضاً ؛ فإن المظل ، الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى — وفى نسخة « والراضى » — بوقوع الظل ، نفسه لاجسمه .

وفى حق الأول ليس كذلك ؛ فإن الفاعل منه ؛ هو العالم ، وهو الراضى ، أى إنه غير كاره — وفى نسخة « كاره له » — وأنه عالم بأن كماله فى أن يفيض منه غيره .

بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل بعينه — وفى نسخة « نفسه » — هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى ، لم يكن أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — مساوياً للأول .

فإن الأول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه فى كونه مبدأ للكل . علة فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به .

فكونه فاعلا للكل — وفى نسخة بدون عبارة « للكل » — غير زائد على كونه عالماً بالكل ؛ إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه .

وكونه عالماً بالكل لايزيد على علمه بذاته ؛ فإنه لايعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبدأ للكل .

فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده ، بالقصد الثانى .

فهذا معنى كونه فاعلا .

* * *

وإذا قيل (قادر) لم يعن به إلا كونه فاعلا على الوجه الذى قررناه — وفى نسخة « قدرناه » — وهو أن وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التى بفيضانها ينتظم الترتيب — وفى نسخة « التركيب » — فى الكل على أبلغ وجوه — وفى نسخة « وجود » — الإمكان — وفى نسخة « والإمكان » — فى الكمال والحسن .

وإذا قيل (مريد) لم يعن به إلا أن مايفيض عنه ليس هو غافلا عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه .

فيجوز بهذا المعنى أن يقال : (هو راض) .

وجاز أن يقال لـ (الراضى) : إنه (مريد) .

فلا تكون (الإرادة) إلا (عين القدرة) .

ولا (القدرة) إلا (عين العلم) .

ولا (العلم) إلا (عين الذات) .

فالكل إذن يرجع إلى عين الذات .

وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً وكمالا — وفى نسخة « أو كمالا » — من غيره ، وهو محال فى واجب الوجود .

ولكن علمنا على قسمين :

علم شيء حصل من صورة — وفى نسخة « لصورة » — ذلك الشيء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض .

وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته . ولكن صورناه فى أنفسنا ثم أحدثناه — وفى نسخة « أخذناه » — فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود — وفى نسخة « الموجود » —

وعلم الأول بحسب القسم الثانى ، فإن تمثل النظام فى ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته . نعم لو كان مجرد — وفى نسخة بدون كلمة « مجرد » — حضور صورة نقش أو كتابة خط فى نفوسنا كافياً فى حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها ، والإرادة بعينها ، ولكنا لقصورنا فليس يكفى تصورنا لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما — وفى نسخة بزيادة « معا » — القوة المحركة للعضل والأعصاب ، فى الأعضاء — وفى نسخة « والأعضاء » وفى نسخة بدون عبارة « القوة المحركة . . . فى الأعضاء » — الآلية ، فيتحرك — وفى نسخة « إلا أنه يتحرك » — بحركة — وفى نسخة « بتحريك » — العضل والأعصاب . اليد — وفى نسخة بزيادة « تتحرك » — أو غيره — وفى نسخة « أو غيرها » وفى أخرى « وغيرها » —

ويتحرك بحركته القلم ، أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم . كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة فى نفوسنا ؛ فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة ، فى نفوسنا (قدرة) ولا (إرادة) بل كانت القدرة — وفى نسخة

« الصورة » — فينا عند — وفى نسخة « عن » — المبدأ المحرك للعضل ، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك — وفى نسخة بدون عبارة « المحرك للعضل . . . لذلك المحرك » — الذى هو مبدأ القدرة .

وليس كذلك فى واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى فى أطرافه ، فكانت :

(القدرة — وفى نسخة « القوة » — والإرادة ، والعلم ، والذات) .

منه ، واحداً .

* * *

وإذا قيل — وفى نسخة « قيل له » — : (حى) لم يرد به إلا أنه (عالم علماً يفيض عنه الموجود — وفى نسخة « الوجود » — الذى يسمى فعلا له) فإن الحى هو الفعال الدراك، فيكون المراد به ذاته— وفى نسخة « ذاته ذاته » — مع إضافة إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — الأفعال على الوجه الذى ذكرناه ، لا — وفى نسخة « ولا » — كحياتنا ؛ فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل .

فحياته عين ذاته أيضاً .

وإذا قيل له (جواد) أريد به أنه (يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه) .

والجود يتم بشيئين :

أحدهما : أن يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب — وفى نسخة « قد وجبت» — منه ، فلعل — وفى نسخة « فإن » — من يهب شيئاً ممن هو مستغن عنه لا يوصف بالجود .

والثانى : أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل من يجود ليمدح ، أو يثنى عليه ، أو يتخلص من مذمة ، فهو مستعيض وليس بجواد .

وإنما الجود الحقيقى لله تعالى ؛ فإنه ليس يبغى به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالا مستفاداً بمدح. فيكون الجواد اسماً منبئاً عن وجوده مع إضافة — وفى نسخة « إضافته» — إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدى إلى الكثرة فى ذاته .

وإذا قيل (خير محض)

فإما أن — وفى نسخة « فإنا »— يراد — وفى نسخة « يرى » وفى أخرى« يراد به »— وجوده بريئاً عن النقص — وفى نسخة « كل نقص » — وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له ، بل يرجع إلى عدم جوهر — وفى نسخة « الجوهر » — أو عدم صلاح الجوهر — وفى نسخة — « حال الجوهر » — وإلا فالوجود من حيث إنه وجود خير .

فترجع هذه الأسماء — وفى نسخة « فيرجع هذا الاسم » — إلى السلب ؛ لإمكان النقص والشر — وفى نسخة « والتغير » —

وقد يقال[1] (خير)لما هو سبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شىء فهو خير ، ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع إضافة .

وإذا قيل (واجب الوجود) فمعناه (هذا الوجود مع سلب علة لوجوده ، وإحالة علة لعدمه أولا ، وآخراً) .

وإذا قيل (عاشق ، ومعشوق، ولذيذ ، وملتذ) فمعناه هوأن (كل جمال ، وبهاء وكمال ، فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال) ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم .

ومن عرف كمال نفسه فى إحاطته بالمعلومات، لو أحاط بها ، وفى جمال صورته وكمال — وفى نسخة « وفى كمال » — قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له ، لو أمكن أن يتصور ذلك فى إنسان واحد ، لكان محبا لكماله وملتذا به .

وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان ؛ فإن السرور لا يتم بما يزول ، أو يخشى زواله .

* * *

والأول له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، إذ كل كمال هو ممكن له ، فهو حاضر له . وهو مدرك لذلك الكمال، مع الأمن من إمكان النقصان، والزوال ، والكمال الحاصل — وفى نسخة « الفاضل » — له فوق كل كمال — وفى نسخة بزيادة « وإدراكه لذلك الكمال فوق كل كمال » — فإحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق

---

(١) مقابل قوله (فإما أن يراد . . . إلخ) .

كل إحباب . والتذاذه به فوق كل التذاذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبتة ، بل هى أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة .

إلا أن تلك المعانى ليس لها عبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد فى الاستعارة ، كما نستعير لفظ (المريد ، والمختار ، والفاعل) منا ، مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا ، وبُعد قدرته وعلمه — وفى نسخة بدون عبارة « وعلمه » — عن قدرتنا وعلمنا . ولا بعد فى أن يستبشع عبارة (اللذة) فيستعمل غيره .

والمقصود أن حالته أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً .

وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا .

ولو لم تكن لذة إلا فى شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليس لها لذة أى للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة إلا فى — وفى نسخة بدن كلمة « فى » — السرور بالشعور — وفى نسخة « وبالشعور » — بما خص بها من الكمال والجمال — وفى نسخة « من الجمال والكمال » — الذى لا يخشى زواله .

ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ؛ فإن وجود الملائكة التى هى العقول المجردة ، وجود ممكن فى ذاته ، واجب الوجود بغيره .

و إمكان العدم — وفى نسخة « والإمكان » — نوع شر — وفى نسخة بدون كلمة « شر » — ونقص ؛ فليس شيء بريئاً عن كل شر مطلقاً ، سوى الأول .

فهو الخير المحض ، وله البهاء والجمال الأكمل — وفى نسخة « الجمال الكامل » — .

ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه — وفى نسخة « أن الله » — عاقل ، ، ومعقول ، عقله غيره أو لم يعقله .

وكل هذه المعانى راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له ، وعقله لذاته — وفى نسخة « وعقله لذاته ، وعقله له » — هو عين ذاته ؛ فإنه عقل مجرد ، فيرجع الكل إلى معنى واحد .

* * *

فهذا طريق — وفى نسخة « وهذا الطريق » — تفهيم مذهبهم .

وهذه الأمور منقسمة :

إلى ما يجوز اعتقاده ، فنبين أنه لا يصح على أصولهم — وفى نسخة « أصلهم » — .

وإلى مالايصح اعتقاده ، فنبين فساده .

* * *

ولنعد إلى المراتب الخمسة — وفى نسخة « إلى مراتب الخمس » — فى أقسام الكثرة ودعواهم نفيها — وفى نسخة « بعينها » —

ولنبين عجزهم عن إقامة الدليل . ولنرسم — وفى نسخة « ونرسم » — كل واحد — وفى نسخة بدون كلمة « واحد » — مسألة على حيادها .

[١٢٩] — قلت : قد أجاد[1] فى أكثر ما ذكره — وفى نسخة « ذكر » — من وصف مذاهب — وفى نسخة « مذهب » — الفلاسفة فى كون البارى سبحانه وتعالى واحداً ، مع وصفه بأوصاف كثيرة ، فلا كلام معه فى هذا — وفى نسخة « فيها » — إلا ما ذكره — وفى نسخة « ذكر » — من تسميته عقلا ، أنه يدل على معنى سلبى . وليس كذلك ، بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل .

وكذلك قوله فى العقول المفارقة : إن فيها إمكاناً ، وعدماً ، وشراً ، ليس هو من قولهم .

فلنرجع إلى ما ذكره فى الرد عليهم فى المسائل الخمس .

---

(١) رأى ابن رشد فى الغزالى

المسألة السادسة*

فى نفى الصفات

[١٣٠] – قال أبو حامد :

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات : العلم ، والقدرة ، والإرادة ، للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة – وفى نسخة « المعتزلة عليه » –

وزعموا أن هذه الأسامى – وفى نسخة « الأسماء » – وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق ، ولا يجوز إثبات صفة – وفى نسخة « صفات » – زائدة على ذاته ، كما يجوز فى حقنا أن يكون علمنا ، وقدرتنا ، وإرادتنا – وفى نسخة بدون عبارة « وإرادتنا » – وصفاً لنا زائداً على ذاتنا .

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ؛ لأن هذه الصفات لو طرأت علينا ، لكنا نعلم أنها زائدة على الذات إذ – وفى نسخة « أو » وفى أخرى « إذا » – تجردت – وفى نسخة « تجددت » – ولو قدرت – وفى نسخة « قدر » – مقارنة – وفى نسخة « مقارنا » – لوجودنا من غير تأخر – وفى نسخة « تأخير » – لما خرجت – وفى نسخة « خرج » – عن كونها زائدة – وفى نسخة « كونه زائداً » – على الذات بالمقارنة

فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو اقترقا أيضاً ، عقل كونهما – وفى نسخة « كونها » – شيئين .

فإذن لا تخرج هذه – وفى نسخة « لا نخرج من هذه » – الصفات ، بأن تكون مقارنة لذات الأول عن – وفى نسخة « على » – أن تكون أشياء – وفى نسخة « أسباب » – سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة فى واجب الوجود .

وهذا – وفى نسخة « وهو » – محال ؛ فلهذا أجمعوا على نفى الصفات .

* * *

* فى نسخة (مسألة) وفى أخرى (مسألة سادسة) وفى رابعة (المسألة السادسة فى إبطال مذهبهم فى نفى الصفات) .

(١٣٠) ــ قلت :

الذى يعسر على من قال بنفى تعدد الصفات ، هو أن تكون الصفات ــ وفى نسخة بدون عبارة « هو أن تكون الصفات » ــ المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلا ، والإرادة ، والقدرة ــ وفى نسخة « والقدرة والإرادة » ــ مفهوماً واحداً ، وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضاً العلم والعالم ــ وفى نسخة « العلم . والعلم » ــ والقدرة والقادر ، والإرادة ، والمريد ، معنى واحداً .

* * *

والذى يعسر على من قال : إن ههنا ذاتاً ــ وفى نسخة « ذات » ــ وصفات ــ وفى نسخة « وصفاتاً » ــ زائدة على الذات

أن تكون الذات شرطاً ــ وفى نسخة « شرط » ــ فى ــ وفى نسخة بدون كلمة « فى » ــ وجود ــ وفى نسخة « وجوب » ــ الصفات .

والصفات شرطاً فى كمال الذات .

ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود ، أى موجوداً واحداً ، ليس فيه علة ولا معلول .

لكن هذا لاجواب عنه فى الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئا واجب الوجود بذاته ــ فأنه ــ وفى نسخة « وإنه » ــ يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه ، وغير مركب .

من شرط ومشروط .

وعلة ومعلول .

لأن كل موجود بهذه الصفة :

فإما أن يكون تركيبه واجباً .

وإما أن يكون ممكناً .

فإن كان واجباً ، كان واجباً بغيره لا بذاته ؛ لأنه يعسر

إنزال مركب قديم من ذاته ، أعنى من غير أن يكون له مركب ، وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث ؛ لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً .

وإن كان ممكناً ، فهو محتاج – وفى نسخة « يحتاج » – إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول .

* * *

وأما هل – وفى نسخة « وأما أنه هل » – يوجد شىء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة ، وإن جوزوا أعراضاً قديمة – وفى نسخة « قديماً » – فغير ممكن .

وذلك أن التركيب شرط فى وجوده ، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هى فاعلة للتركيب ؛ لأن التركيب شرط فى وجودها ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية ، إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا باشتراك .

مثل اسم اليد – وفى نسخة بدون كلمة « اليد » – المقولة على التى هى جزء من الإنسان الحى ، واليد المقطوعة ، بل كل – وفى نسخة « بل كان » – تركيب عند أرسطاليس ، فهو كائن فاسد ، فضلا عن – وفى نسخة « على » – أن يكون لا علة له .

* * *

وأما هل – وفى نسخة « وأما أنه هل » – تفضى الطريقة التى سلكها ابن سينا فى :

واجب الوجود .

وممكن الوجود .

إلى – وفى نسخة « التى » وفى أخرى « الذى » – نفى مركب

قديم ، فليس تفضى إلى ذلك ؛ لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهى إلى علة ضرورية .

والضرورية لا تخلو :

إما أن يكون لها علة .

أولا علة لها — وفى نسخة « له » —

وأنه إن كانت لها علة فإنها تنتهى إلى ضرورى لا علة له .

فان هذا القول إنما يؤدى من جهة امتناع التسلسل إلى وجود — وفى نسخة « موجود » — ضرورى لا علة له فاعلة ، لا إلى موجود ليس له علة أصلا ؛ لأنه يمكن أن يكون له علة صورية ، أو مادية إلا أن يوضع أن كل ما له — وفى نسخة بدون عبارة « ماله » — مادة وصورة — وفى نسخة « صورة ومادة » — وبالجملة ؛ كل مركب ، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه .

وهذا يحتاج إلى بيان ، ولم يتضمنه القول المسلوك فى بيان واجب الوجود ، مع ما ذكرنا أن — وفى نسخة بدل كلمة « أن » كلمة « ما » فيه من الاختلال .

ولهذا بعينه لا يفضى دليل الأشعرية ، وهو أن :

كل حادث له محدث .

إلى — وفى نسخة « أزلى » — أول قديم ليس بمركب ، وإنما إلى أول ليس بحادث .

* * *

وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ، فليس ممتنعاً ، بل واجب أن ينتهى الأمر ، فى أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيهما — وفى نسخة « فيها » —

وذلك أن العالم ، إن كان عالماً بعلم ، فالذى به يكون — وفى

نسخة « يكون به » ــ العالم عالماً ، أحرى أن يكون عالماً ، وذلك أن ــ وفى نسخة « لأن » ــ كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد ــ وفى نسخة « بذلك الغير من المستفيد » ــ

مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التى لدينا ، إن كانت ليست حية من ذاتها ، بل من قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك الحياة التى استفاد منها ما ليس بحى ، الحياةَ ، حيةً بذاتها ، ويفضى الأمر فيها إلى غير نهاية ــ وفى نسخة « النهاية » ــ

وكذلك يعرض فى العلم وسائر الصفات .

* * *

وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة ، مضافة ، أو مسلوبة ، أو متوهمة ، بأنحاء مختلفة ، من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر ــ وفى نسخة « بتكثير » ــ تلك الصفات ؛ فذلك أمر لا ينكر وجوده .

مثل كون الشىء .

موجوداً ، وواحداً ــ وفى نسخة « أو واحداً » ــ

وممكناً وواجباً ــ وفى نسخة « أو واجباً » ــ

فان الشىء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شىء غيره ، سمى قادراً وفاعلا ــ وفى نسخة « أو فاعلا » ــ

وإذا اعتبر من جهة تخصيصه ــ وفى نسخة « تخصص » وفى أخرى « تخصصه » ــ أحد الفعلين المتقابلين ، سمى ــ وفى نسخة « يسمى » ــ مريداً .

وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله ــ وفى نسخة « لمعقوله » وفى أخرى « لمعقول » وفى رابعة « لفعله » ــ سمى ــ وفى نسخة يسمى » ــ عالماً .

وإذا اعتبر ـ وفى نسخة بدون عبارة « من جهة إدراكه لمفعوله وإذا اعتبر » ـ العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة ، سمى ـ وفى نسخة « يسمى » ـ حياً ـ وفى نسخة « حياة » ـ إذ ـ وفى نسخة « إذا » ـ كان الحى هو المدرك المتحرك من ذاته .

* * *

وإنما الذى يمتنع وجودُ واحد بسيط ذى صفات كثيرة . قائمة بذاتها ، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ، وموجودة بالفعل .

وأما إن كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء ـ وفى نسخة بدون كلمة « الشى » ـ واحداً بالفعل ، كثيراً بالقوة .

وهذه هى عندهم حال ـ أجزاء الحدود ، مع المحدود ـ و نسخة « الحدود » ـ .

* * *

[١٣١] ـ وقوله [1] ـ وفى نسخة « قوله » ـ :

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة إلى قوله : كونهما ـ وفى نسخة « بكونهما » ـ شيئين .

[١٣١] ـ يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات ، ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة فى نفسها ، كما تأخر وجودها عن الذات ، أو ـ وفى نسخة « و » ـ تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحداً .

* * *

[١٣٢] ـ ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال :

فيقال ـ وفى نسخة « يقال » ـ لهم : بم ـ وفى نسخة « وبم » ـ عرفتم

(١) أى أبى حامد .

استحالة — وفى نسخة « استحالته » — الكثرة من هــذا الوجه ؟ وأنتم مخالفون من — وفى نسخة بدون كلمة «من» — كافة المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهان عليه ؟ فإن قول القائل : الكثرة محال فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليس استحالته معلوماً — وفى نسخة « معلومة » — بالضرورة فلا بد من البرهان .

ولهم » — وفى نسخة « وهم » — مسلكان :

الأول : قولهم : البرهان عليه : أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا وذاك ، — وفى نسخة « ذلك » — ولا ذلك — وفى نسخة « ذاك » — هذا :

فإما أن يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده .

أو يفتقر كل واحد إلى الآخر .

أو يستغنى واحد — وفى نسخة «كل واحد » — عن الآخر ،ويحتاج إليه — وفى نسخة بدون عبارة « إليه » — الآخر .

فإن فرض كل واحــد مستغنيا ، فهما واجبا — وفى نسخة « واجب » — الوجود — وفى نسخة « وجود » — وهو التثنية المطلقة ، وهو محال .

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ؛ إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه ، عن غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ، إذ لو — وفى نسخة « ولو » — رفع ذلك الغير ، لا متنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

فإن — وفى نسخة « وإن » — قيل : أحدهما يحتاج ، دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر .

وأيهما — وفى نسخة « ومهما » — كان معلولا افتقر — وفى نسخة « فيفتقر » — إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

* * *

[١٣٢] — قلت : أما — وفى نسخة بدون كلمة « أما » — إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن ههنا موجوداً ، هو واجب الوجود من ذاته .

وأن معنى واجب الوجود – وفى نسخة «الوجوب» – أنه لا علة له أصلا .

لا فى ذاته مما بها قوامه . ولا من خارج .

فلا انفكاك لهم عما ألزمتهم » – وفى نسخة «ألزمهم» – الفلاسفة ، وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات هى الواجبة – وفى نسخة «واجبة» – الوجود بذاتها ، والصفات بغيرها ، فيكون واجب الوجود بذاته – وفى نسخة بدون عبارة «بذاته» وفى أخرى «الذات» – هى – وفى نسخة «هو» – الذات .

والصفات واجبة بغيرها .

ويكون المجموع منهما مركباً .

لكن الأشعرية ليس تسلم لم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا ؛ لأن برهانهم لايفضى إليه إذ كان برهانهم إنما يودى إلى ما لاعلة له فاعلة زائدة عليها – وفى نسخة «عليه» –

[١٣٣] » – قال أبو حامد :

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير .

ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليها فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة ، فى هذه المسألة ، وما بعدها .

فما – وفى نسخة «مما» – هو فرع هذه المسألة كيف تبنى – وفى نسخة «تبتنى» – هذه المسألة عليها – وفى نسخة «عليه» – ؟

ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها – وفى نسخة «قوامه» – غير محتاجة – وفى نسخة «محتاج» – إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف ، كما فى حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال – وفى نسخة بزيادة «لهم» – إن أردتم – وفى نسخة «أردت» – بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم – وفى نسخة «قلت» – ذلك ؟

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود ، قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته — وفى نسخة « صفاته » — قديمة معه ، ولا فاعل لها .

وإن أردتم — وفى نسخة « أردت » — بواجب الوجود أن لا يكون — وفى نسخة « الوجود أنه ليس » — له علة قابلية ، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم — وفى نسخة « قديم مع هذا » — ولا — وفى نسخة «لا» — فاعل له فما المحيل لذلك ؟

* * *

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولا .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية من إصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود — وفى نسخة « وجود » — بحكم اصطلاحكم ، و إنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — على هذا القدر .

وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون مقدرة — وفى نسخة « متقررة » — فى ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود ؛ فإنه ممكن التلبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكم .

* * *

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعها فى القابلية ؛ إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل للزم — وفى نسخة « إلى لزوم » — التسلسل كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم فلاجرم قطعنا هذا التسلسل — وفى نسخة بزيادة — « أيضاً » — وقلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليست — وفى نسخة « وليس » — ذاته قائمة — وفى نسخة « قائماً » — بغيره .

كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا فى محل . فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة ، فلا — وفى نسخة « بلا » — علة له ولا لصفته — وفى نسخة « لصفاته » —

وأما العلة القابلية فلم — وفى نسخة « لم » — ينقطع تسلسلها إلا على الذات .

ومن أين يلزم — وفى نسخة بدون كلمة « يلزم » — أن ينتفى المحل حين — وفى نسخة « حتى » — تنتفى العلة ؟ والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو — وفى نسخة بحذف عبارة « فهو » — وفاء بقضية البرهان الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى — وفى نسخة بدون كلمة « سوى » — موجود ليس له علة فاعلية ، حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلا .

ومهما — وفى نسخة « ومتى » — اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده . اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده فى ذاته وصفاته — وفى نسخة « وفى صفاته » — جميعاً .

* * *

[١٣٣] قلت :

قوله : (ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليها — وفى نسخة بدون عبارة « عليها » — فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة .

يريد إبطالهم أن يكون الموصوف ، والصفة ، كل واحد منهما قائماً — وفى نسخة « قائم » — بذاته ، وذلك أنه يلزم عنه — وفى نسخة بدون عبارة « عنه » — أن يستغنى كل واحد منهما عن صاحبه ، فيكون إلـهاً مستقلا بنفسه ، ويكون هنالك إثنينية ؛ إذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة والموصوف واحداً .

ولما كانوا قد استعملوا فى إبطال – وفى نسخة بدون كلمة « إبطال » – هذا النوع من الكثرة لزوم – وفى نسخة « ولزوم » – وجود أثنينية فى الإله عنها ، وكان الأمر فى البرهان يجب أن يكون بالعكس ، أى تبطل التثنية – وفى نسخة « الإثنينية » – من جهة إبطال الكثرة ، قال فيه : إنهم عكسوا فبينوا الأصل بالفرع .

* * *

والذى فعلوه هو معاندة ، لا بحسب الأمر فى نفسه ، بل بحسب قول الخصم – وذلك أن خصومهم ينكرون الاثنينية .

وأنت – وفى نسخة « وأما أنت » – فقد علمت فى غير هذا الموضع أن المعاندة صنفان :

صنف بحسب الأمر فى نفسه .

وصنف بحسب قول المعاند – وفى نسخة « المعاندة » –

وأن الحقيقة – وفى نسخة « وأن المعاندة » » – هى التى هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – بحسب الأمر فى نفسه – وفى نسخة بحسب نفس الأمر » –

وأن المعاندة الثانية ، وإن لم تكن حقيقية – وفى نسخه وإن لم حقيقية » – فإنها قد تستعمل أيضاً .

* * *

[١٣٤] – ثم قال [١] : ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها – وفى نسخة « فى قوامه » – غير محتاجة – وفى نسخة « محتاج » – إلى الصفات .

والصفات – وفى نسخة « والصفة » – محتاجة إلى الموصوف ، كما فى حقنا – وفى نسخة بدون عبارة « فى حقنا » –

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لايكون واجب الوجود – وفى نسخة « وجود » –

---

(١) أى الغزالى .

[١٣٤] – يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التى استعملوا – وفى نسخة « استعملوها » وفى أخرى « استعملا » – فى إبطال الكثرة آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا :

أن الواجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف.

ولا أن يكون ذاته ذات صفات كثيرة .

وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم .

[١٣٥] –ثم أخذ يبين أن المحال الذى راموا أن يلزموه – وفى نسخة بدون عبارة « يلزموه » –عن إنزال هذا القسم ليس بلازم ، فقال :

فيقال – وفى نسخة بدون عبارة « فيقال » – لهم – وفى نسخة بدون عبارة « لهم » – : إن أردتم – وفى نسخة « أردت » – بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية .

فلِمَ – وفى نسخة « ثم » – قلتم – وفى نسخة « قلت » – ذلك ؟

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود – وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » – قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته – وفى نسخة « صفاته » – قديمة – وفى نسخة بزيادة « معه » – ولا – وفى نسخة « لا » – فاعل لها .

[١٣٥] –قلت –هذا كله معاندة لمن سلك فى نفس الصفات طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود بذاته .

وأما الطريقة – وفى نسخة « الطريق » – الأقنع فى هذه – وفى نسخة « فى هذا » – فى وجوب الاتحاد ، ولزوم ذلك للأشعرية فهى طريقة المعتزلة . وذلك أنهم يفهمون من الممكن الوجود ؛ –وفى نسخة « الممكن الموجود » – الممكن الحقيقى ؛ ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول ، هو بهذه الصفة .

وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا .

ويرون أيضاً أن كل ممكن ، فله فاعل .

وأن التسلسل ينقطع بالإفضاء — وفى نسخة « بالأقصى » — إلى ما ليس ممكناً فى نفسه .

وخصومهم يسلمون لهم ذلك .

فاذا — وفى نسخة « وإذا » — سلم لهم هذه ، ظن بها — وفى نسخة بدون عبارة « بها » — أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذى انقطع عنده الإمكان ، ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب لكن للأشعرية أن تقول — وفى نسخة « أن يقولوا » — : إن الذى ينتفى عنه الإمكان الحقيقى ، ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط — وفى نسخة بدون كلمة « فقط » — لا علة فاعلية له — وفى نسخة « له فاعلية » —

فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود .

* * *

[١٣٦] — ثم قال[١] :

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذى ليس له علة فاعلية ، ولاقابلية . فإذا سلم أن له علة قابلية — وفى نسخة بدون عبارة «فإذا سلم أن له علة قابلية » — فهو ليس بواجب — وفى نسخة « لواجب » — الوجود على هذا التأويل .

[١٣٦] — يريد : فان قالت الفلاسفة : إن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة — وفى نسخة « فاعلية » — فليس له قابلة — وفى نسخة « قابلية » —

(١) اى أبو حامد .

وإذا وضعتم ذاتاً وصفات – وفى نسخة « وصفاتا » – فقد وضعتم علة قابلة .

[١٣٧] – ثم قال ؛ مجيباً عن هذا – :

قلنا : وإذا – وفى نسخة « فإذا » وفى أخرى «إذا » – سلم أن له علة قابلة – وفى نسخة « قابلية »– فقد سلم كونه معلولا – وفى نسخة « علة » وفى أخرى بدون عبارة « قلنا : وإذا سلم . . . كونه معلولا » – .

قلنا : تسمية الذات القابلة – وفى نسخة « القابلية » – علة – وفى نسخة « علة قابلية» – من اصطلاحكم .

والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود – وفى نسخة « وجود » – بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات – وفى نسخة « والعلل » – .

* * *

[١٣٧] – يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات الحاملة للصفات علة قابلة – وفى نسخة « فاعلة » – فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلة – وفى نسخة « فاعلية » – ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلية – وفى نسخة « قابلة » – فضلا عن – وفى نسخة « على » – أن يدل على ما ليس له ذات وصفات ، وإنما دل على أنه ليس له سبب فاعل .

قلت : وهذا العناد لازم بحسب دليلهم ، ولو – وفى نسخة « إذ لو » – سلمت الأشعرية للفلاسفة – وفى نسخة بدون عبارة « للفلاسفة » – أن ما ليس له علة فاعلية ، ليس له علة قابلية ، لما انكسر بذلك قولهم ؛ لأن الذات التى – وفى نسخة « الذى » – وضعوا ، إنما هى قابلة للصفات ، لا للأول ؛ إذ يضعون أن

الصفات زائدة على الذات ، وليس يضعونها صفات ذاتية ، كما يضع ذلك النصارى .

[١٣٨] — ثم قال[1] : فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعه — وفى نسخة «قطعها» — فى القابلية إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل — وفى نسخة «إلى محل أيضاً» — للزم — وفى نسخة «للزوم» — التسلسل ، وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له كالحال فى العلة الفاعلية — وفى نسخة «كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً» وفى أخرى إضافة «إلى علة» إلى ما سبق . كل ذلك بدل قوله «وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له ، كالحال فى العلة الفاعلية» —

* * *

ثم قال — مجاوباً لهم — :

صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل — وفى نسخة بزيادة «أيضاً» — قلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليست ذاته قائمة — وفى نسخة «وليس ذاته قائماً» — بغيره — وفى نسخة «لغيره» — كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس — وفى نسخة «وليست» — ذاتنا فى محل .

[١٣٨] — قلت :

هذا قول لا ارتباط له بهذه المسألة .

لا على — وفى نسخة بدون كلمة «على» — ما حكاه عن الفلاسفة .

ولا على ما قاله — وفى نسخة «قال» — مجاوباً لهم .

فكأنه قول سفسطائى وذلك — وفى نسخة «سفسطائى وقال» — :

إن القول فى وجوب تناهى العلل القابلية ، ولا تناهيها ، لا نسبة بينه وبين المسألة المتكلم فيها ، وهى :

هل — وفى نسخة «وهل هى» — من شروط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية ؟ وذلك أن الفحص عن تناهى العلل القابلية

---

(١) أى أبو حامد .

غير الفحص عن تناهي العلل الفاعلية ؛ فان من سلم وجود العلل القابلية ، فيسلم ضرورة قطع تسلسلها – وفي نسخة « تسلمها » – بعلة قابلية أولى – وفي نسخة « أول » – خارجة عن الفاعل الأول ضرورة ، كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية .

فالفاعل الأول ، إن كانت له مادة ، فليست تلك المادة معدودة – وفي نسخة « محدودة » وفي أخرى « معدومة » – :

لا في القابلية الأولى .

ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات .

بل – وفي نسخة بدون كلمة « بل » – يلزم تلك المادة التي للفاعل الأول ، إن كانت – وفي نسخة « كان » – له مادة – أن تكون مادة خاصة به .

وبالجملة فتكون له . وذلك – وفي نسخة بدون عبارة « وذلك » – :

إما بأن تكون هي الأولى له – وفي نسخة « الآلة » ؛ وفي نسخة بدون عبارة « له » – أو بأن ينتهي إلى قابلية أولى .

وبالجملة فتكون – وفي نسخة بزيادة « له » – هذه القابلية ، ليست من جنس القابلية المشروطة – وفي نسخة « المشترطة » وفي أخرى « المشتركة » – في وجود سائر – وفي نسخة بدون عبارة « في وجود سائر » – الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول .

لكن إن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول ، فسيلزم – وفي نسخة « سيلزم » وفي أخرى « فيستلزم » – ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للمفعولات ، فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط ؛ إذ كان كل فاعل إنما يفعل في قابل بل وأن تكون ، شرطاً في وجود الفاعل ، فيكون كل فاعل جسماً .

وهذا كله لا تسلمه الأشعرية ، ولا تبطله .

* * *

فان قالوا : إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات ، يلزم أن تكون جسما .

قيل لهم : النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات – وفى نسخة بدون عبارة « يلزم أن تكون جسما قيل لهم . . . بهذه الصفات » – وهى – وفى نسخة « هى » – عندكم ليست بجسم .

وهذا هو غاية ما تنتهى إليه الأقاويل الجدلية فى هذه المسألة .

* * *

وأما الأقاويل البرهانية : ففى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الحكمة – وفى نسخة « الأشياء » – وبخاصة فى كتب الحكيم الأول لا ما – وفى نسخة « لا فيما » وفى أخرى « إلا أن ما » وفى رابعة « إلا ما » – أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام إن ألفى – وفى نسخة « ألف » – له شىء فى ذلك – وفى نسخة « مثل ذلك » – فان ما أثبتوا من هذا العلم – وفى نسخة « فى هذا العلم » وفى أخرى « من هذه العلم » – هو من جنس الأقاويل الظنية ، لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة ، أى خارجة – وفى نسخة بدون عبارة « أى خارجة » – من طبيعة المفحوص عنه .

* * *

[١٣٩] – وقوله (١) : قلنا : فالصفة فيه – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل – وفى نسخة « تزال » – الذات بهذه الصفة موجودة – وفى نسخة « موحوقة » – فلا – وفى نسخة « بلا » – علة له ، ولا لصفته – وفى نسخة « لصفاته » –

---

(١) أى أبى حامد .

[١٣٩] - قلت :

هذا شيء لا يسلمه الخصوم ، بل يقولون : إن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلا لصفة - وفى نسخة « للصفة » - لأن القبول يدل على هيولى .

وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل - وفى نسخة « فاعله » - بأى صفة اتفق ، بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل .

وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى - وفى نسخة « الأول » - تقوم بعلة قابلية هى شرط - وفى نسخة « شترك » وفى رابعة « غير طرفى » وفى خامسة « غير شرط » - فى وجودها ، قد يظن أنه مستحيل - فان كل ما له شرط فى وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره ؛ لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده ، كما لا يكون علة لوجود نفسه ؛ لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائماً بذاته ، من دون اقترانه بالشرط ، فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع - وفى نسخة بدون كلمة « مع » - المشروط ؛ إذ لا يكون الشيء علة فى وجود شرط وجوده .

لكن هذه كلها أمور عامة .

* * *

وبالجملة : فهذه المسألة يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة ؛ وذلك لاشتراك الاسم الذى :

فى واجب الوجود بذاته .

وفى الممكن من ذاته - وفى نسخة « بذاته » وفى أخرى « من بذاته » - الواجب من غيره ، وفى سائر المقدمات التى تزاد - وفى

نسخة « تراد » وفى أخرى « ترد » — عليها .

* * *

[١٤٠] — المسلك الثانى[١] : قال أبو حامد :

قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلة — وفى نسخة « ليس داخلا » — فى ذاتنا ، بل كانت عارضة — وفى نسخة « هو عارض » وفى أخرى « كان عارضاً » —

وإذا أثبت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة — وفى نسخة « لم يكن أيضاً داخلا » — فى ماهية ذاته ، بل كانت عارضة — وفى نسخة « كان عارضاً » — بالإضافة إليه ، وإن كانت — وفى نسخة « كان » — دائماً — وفى نسخة « دائمة » وفى أخرى « دائماً له — » فرب — وفى نسخة « ورب » — عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً لماهيته — وفى نسخة « لماهية » وفى أخرى « للماهية » — ولا يصير بذلك مقوماً لذاته .

وإذا — وفى نسخة « فإذا » وفى أخرى « وإن » — كان عارضاً كان تابعاً للذات ، وكان الذات سبباً فيه ، فكان معاولا . فكيف يكون واجب الوجود ؟

* * *

ثم قال أبو حامد — وفى نسخة « قال أبو حامد » وفى أخرى « ثم قال » — رداً على هذا القول

وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة فاعلية — وفى نسخة « فاعلية له » — وأنه مفعول — وفى نسخة « وأنها مفعولة » — للذات ، فليس كذلك ؛ فإن ذلك ليس يلزم فى علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ؛ إذ ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل — وأن الصفة — وفى نسخة « الصفات » — لا تقوم بنفسها فى غير محل — وفى نسخة « فى غيره » — فهذا مسلم . فلمَ — وفى نسخة « ولم » — يمتنع هذا ؟ فإن — وفى نسخة « وإن » وفى أخرى « بأن » وفى رابعة

---

(١) أى من كلام أبى حامد ، وقد سبق المسلك الأول .

« فبأن » وفى خامسة « إن » — عبر — وفى نسخة « يعبر » — عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول — وفى نسخة « والمعلول » — أو ما أراده المعبر — وفى نسخة « المغير له » — لم يتغير المعنى ، إذا — وفى نسخة « إذ » — لم يكن المعنى — وفى نسخة بدون عبارة « إذا لم يكن المعنى » — سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات — وفى نسخة « الصفات بالموصوف » وفى أخرى « الصفة بالموصوف » —

ولم يستحيل — وفى نسخة « يستحل » — أن يكون قائماً فى ذات ، وهو مع ذلك قديم فلا — وفى نسخة « ولا » وفى أخرى « وهو » — فاعل له ؟

* * *

وكل — وفى نسخة « فكل » — أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته : ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ، ومعلولا ، وأن ذلك مستنكر .

فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلا ، فليس كذلك .

وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل ، هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

* * *

[١٤٠] — قلت : هذا تكثير من القول فى معنى واحد .

والفصل فى هذه القضية — وفى نسخة بدون كلمة « القضية » وفى أخرى « هذا القضية » — بين — وفى نسخة « من » — الخصوم » — وفى نسخة « الخصم » — هو فى نكتة — وفى نسخة « فى ثلاثة » وفى أخرى « مسألة » — واحدة ، وهى :

هل يجوز فيما له علة قابلية أن لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يكون له — وفى نسخة « لها » — فاعل ؟ أولا يجوز ذلك — وفى نسخة « اولا » — .

* * *

ومن أصول المتكلمين :

أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز .

وأن كل جائز يحتاج فى وقوعه وخروجه :

إلى الفعل ، إلى مخرج .

وإلى مقارنة الشرط للمشروط – وفى نسخة « بالمشروط » –

ولأن – وفى نسخة « وأن » – المقارنة هى شرط فى وجود المشروط ، وليس يمكن أن يكون الشىء علة فى شرط وجوده ، ولا يمكن أيضاً أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط ؛ فان ذاتنا ليست علة فاعلة – وفى نسخة « فاعلية » وفى أخرى « فاعلا » – لوجود العلم بها ، ولكنها شرط فى وجود العلم قائماً بها .

ولذلك لم يكن بدعلى هذه الأصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط بالمشروط، وهكذا الحال فى كل مركب من شرط ومشروط

* * *

ولكن هذا كله ينكسر – وفى نسخة « ينكر » – على الفلاسفة بوضعهم السماء قديمة ، وهى ذات وصفات ، ولا يضعون لها فاعلا ، على النحو الذى هو الفاعل فى الشاهد ، على ما يلزم من ذلك ، إلا أن يضعوا أن ههنا برهاناً – وفى نسخة « برهان » – يؤدى إلى ربط قديم عن رابط قديم – وفى نسخة بدون كلمة « قديم » – وهو نوع آخر من الرباط – وفى نسخة « الروابط » – غير الذى فى الكائنة الفاسدة فان هذه كلها مواضع فحص شديد .

* * *

وأما وضعهم أن هذه – وفى نسخة « هذا » – الصفات ليست متقومة – وفى نسخة « بمتقومة » – بها الذات ، فليس بصحيح ؛ فان كل ذات استكملت بصفات ، صارت بها أكمل وأشرف ، فذاتها متقومة بتلك الصفات . فانا – وفى نسخة «فان» – بالعلم ، والقدرة والإرادة ، صرنا أشرف من الموجودات التى ليست بعالمة .

والذات منا التي قامت بها هذه الصفات ، هى مشتركة لنا وللجمادات ، فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضاً تابعة لذاتنا — ؟ وفى نسخة « لذاتها » —

هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية .

* * *

[١٤١] — قال أبو حامد :

وربما هولوا — وفى نسخة «عولوا» — بتقبيح العبارة بوجه — وفى نسخة « من وجه » — آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنيا مطلقاً ، إذ الغنى المطلق لا — وفى نسخة « فلا » — يحتاج إلى غيره — وفى نسخة « غير ذاته » —

* * *

ثم قال — رادا عليهم — :

وهذا كلام وعظى — وفى نسخة « لفظى » — فى غاية الركاكة ؛ فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه يحتاج — وفى نسخة « محتاج » — إلى غيره . فإذن لم يزل ، ولا يزال ، كاملا بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ أو كيف — وفى نسخة « وكيف » — يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال ، بالحاجة ؟ وهو كقول القائل : الكامل من — وفى نسخة « ما » — لا يحتاج إلى كمال .

وإن قيل — وفى نسخة « بدون عبارة « وإن قيل » — : فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال — وفى نسخة « الكامل » — لذاته ، ناقص .

فيقال — وفى نسخة بزيادة « كما » — لا معنى لكونه كاملا إلا وجود الكمال لذاته — وفى نسخة « بذاته » —

وكذلك — وفى نسخة « فكذلك » — لا معنى لكونه غنيا إلا وجود الصفات — وفى نسخة « الصفة » — المنافية للحاجات لذاته — وفى نسخة « بذاته » — فكيف تنكر صفات الكمال — وفى نسخة « الصفات » — التى بها تم الإلهية بمثل هذه التخييلات — وفى نسخة « الخيالات » — اللفظية ؟

* * *

[١٤١] قلت :

والكمال — وفى نسخة « والكامل » — على ضربين .

كامل بذاته .

وكامل بصفات أفادته الكمال . وتلك الصفات يلزم ، ضرورة أن تكون كاملة بذاتها ؛ لأنها إن كانت — وفى نسخة بدون عبارة « كانت » — كاملة بصفات كمالية — وفى نسخة « كمالية أخرى » — يسأل أيضاً فى تلك الصفات ، هل هى كاملة بذاتها ، أو بصفات ؟ فينتهى الأمر إلى كامل بذاته — وفى نسخة « بصفاته » —

والكامل بغيره يحتاج — وفى نسخة « محتاج » — ضرورة على الأصول المتقدمة ، إذا سلمت ؛ إلى مفيد له صفات الكمال وإلا كان ناقصاً .

وأما الكامل — وفى نسخة « الكمال » — بذاته ، فهو كالموجودات بذاته ، فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملا بذاته .

فإن كان ههنا موجود — وفى نسخة « موجوداً » — بذاته ، فيجب أن يكون كاملا بذاته ، وغنيا بذاته وإلا كان مركباً من :

ذات ناقصة .

وصفات لتلك الذات .

فإذا كان ذلك كذلك ، فالصفة والموصوف فيه واحد .

وما نسب إليه من الأفعال التى توجب أنها صدرت عن صفات متميزة فيه ، فهى على طريق الإضافة .

* * *

[١٤٢] — قال أبو حامد — مجيباً — وفى نسخة « محتجاً » — للفلاسفة .

وما أشنع أن نكون نحن — وفى نسخة « نحن أن نكون » — والبارى تعالى فى

هذا المعنى بحال سوى : أعنى أن كون الكمال لذاتنا ، بصفات كمالية — وفى نسخة بدون عبارة « وما أشنع . . . بصفات كمالية » —

فإن قيل : إذا أثبتم ذاتا وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ، فهو تركيب — وفى نسخة « مركب » — وكل تركيب — وفى نسخة « مركب » — يحتاج إلى مركب ، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما لأنه مركب .

قلنا : قول القائل : كل مركَّب — وفى نسخة « تركيبه » — يحتاج إلى مركِّب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد .

فيقال له : الأول قديم موجود — وفى نسخة « موجود قديم » — لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم فإنما لم يجز — وفى نسخة « يجوز » — أن يكون هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — الأول ؛ لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث .

ومن لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يثبت له حدوث الجسم يلزمه — وفى نسخة « لم يلزمه » — أن يجوز — وفى نسخة بدون عبارة « أن يجوز » — أن تكون العلة الأولى جسما ، كما ستلزمه — وفى نسخة « يستلزمه » — عليكم من بعد .

* * *

[١٤٢] قلت :

والتركيب ليس هو مثل الوجود ؛ لأن التركيب هو مثل التحريك : أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التى قبلت — وفى نسخة « قلبت » — التركيب .

والوجود هو صفة هى الذات بعينها . ومن قال غير هذا فقد أخطأ .

وأيضاً المركب ليس ينقسم .
إلى مركب من ذاته .
ومركب من غيره .

فيلزم أن ينتهى الأمر – وفى نسخة « الأمور » – إلى مركب قديم ، كما ينتهى الأمر فى الموجودات إلى موجود قديم . وقد تكلمنا فى هذه المسألة فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – غير ما موضع .

وأيضاً إذا كان الأمر ، كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود ، فلقائل أن يقول :

إن كان يوجد مركب من ذاته ، فسيوجد متحرك من ذاته .

وإن وجد متحرك من ذاته ، فسيوجد المعدوم من ذاته ؛ لأن وجود المعدوم هوخروج ما – وفى نسخة « ما هو » – بالقوة ؛ إلى الفعل .

وكذلك الأمر فى الحركة والمتحرك .

وليس كذلك الوجود – وفى نسخة « الموجود » – لأنه ليس صفة زائدة على الذات .

فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ، ووقتاً موجوداً – وفى نسخة « موجود » – بالفعل ؛ فهو موجود بذاته .

والمتحرك – وفى نسخة « والمحرك » – وجوده إنما هو مع القوة المحركة – فلذلك احتاج – وفى نسخة « احتيج » – كل متحرك إلى محرك :

* * *

والفصل فى هذه المسألة أن المركب لا يخلو :

أن يكون كل واحد من جزئيه أو – وفى نسخة بدون عبارة «جزئيه أو» – أجزائه التى تركب منها – وفى نسخة « تركب كل واحد منها » – شرطاً – وفى نسخة « شرط » – فى وجود صاحبه بجهتين مختلفتين – وفى نسخة « مختلفين » – كالحال فى

المركبات من مواد وصور عند المشائين . أو لا يكون واحد منهما ــ وفى نسخة « كل واحد منهما » ــ شرطاً فى وجود صاحبه .

أو يكون أحدهما شرطاً فى وجود الثانى ، والثانى ليس شرطاً فى وجود الأول .

فأما ــ وفى نسخة « وأما » ــ القسم الأول : فليس يمكن أن يكون قديماً ؛ وذلك أن التركيب نفسه ، هو شرط فى وجود الأجزاء فليس ــ وفى نسخة « وليس » ــ يمكن أن تكون الأجزاء هى علة التركيب ، ولا التركيب ــ وفى نسخة بدون عبارة « ولا التركيب » ــ علة نفسه ، إلا لو كان الشيء علة نفسه ــ وفى نسخة بدون عبارة « إلا لو كان الشيء علة نفسه » ــ

ولذلك ، أمثال هذه المركبات هى كائنة فاسدة ، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود .

وأما القسم الثانى : أعنى إن لم يكن ، ولا ــ وفى نسخة « لا » وفى أخرى بدون العبارتين ــ واحد ــ وفى نسخة « واحداً » ــ من الجزأين شرطاً فى وجود صاحبه ؛ فإن أمثال هذه إذا لم يكن فى طباع أحدهما أن يلازم الآخر فإنها ــ ؛ وفى نسخة «بأنها» وفى أخرى « فإنهما » ــ ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها ؛ إذ ــ وفى نسخة « إذا » ــ كان التركيب ليس من طباعها الذى به ــ وفى نسخة « التى به » ــ تتقوم ذاتها أو يتبع ذاتها .

وأما إن كانت طباعها تقتضى ــ وفى نسخة « تقتفى » ــ التركيب ، وهما فى أنفسهما ــ وفى نسخة « نفوسهما » ــ قديمان ، فواجب أن يكون المركب منهما ــ وفى نسخة بدون عبارة « منهما » ــ قديماً ، لكن لا بد له من علة تفيده الوحدانية ؛ لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم ، الوحدانية له بالعرض .

وأما إن كان أحدهما شرطاً فى وجود الآخر ، والآخر ليس شرطاً فيه : كالحال فى الصفة والموصوف الغير جوهرية .

فإن كان – وفى نسخة « إن كان » – الموصوف – وفى نسخة « الوصف » – قديماً ، ومن شأنه أن لا – وفى نسخة « أن » – تفارقه الصفة ، فالمركب قديم .

وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم ، إلا أن – وفى نسخة « أن » بدون « إلا » – يتبين – وفى نسخة « تبين » – على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ؛ لأنه إن وجد مركب قديم ، وجدت أعراض قديمة ، أحدهما التركيب ؛ لأن أصل ما يبنون – وفى نسخة « عنون » – عليه وجوب حدوث الأعراض ، أنه – وفى نسخة « أن » – لا تكون الأجزاء التى – وفى نسخة « الأجزاء » الذى » – تركب منها الجسم عندهم ، إلا بعد افتراق .

فإذا جوزوا مركباً قديماً ، أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون .

فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن – وفى نسخة « من » – الحوادث حادث .

وأيضاً قد قيل : إن كل مركب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه ، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شىء هو واحد بذاته .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالواحد بما هو واحد متقدم – وفى نسخة « يتقدم » – على كل مركب .

وهذا الفاعل الواحد إن كان أزليا ، ففعله الذى هو إفادة جميع الموجودات ، الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة ، هو فعل دائم أزلى ، لا فى وقت دون وقت ، فان الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة إلى الفعل ، هو فاعل محدث ضرورة ، ومفعوله محدث ضرورة .

وأما الفاعل الأول ففيه — وفى نسخة « ففعله » وفى أخرى « فله » — تعلق بالمفعول على الدوام .

والمفعول تشوبه — وفى نسخة « تشعر به » — القوة على الدوام .

فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى الأول سبحانه وتعالى مع جميع الموجودات .

* * *

وهذه الأشياء إذ لا يمكن أن تتبين فى هذا الوضع ، فلنضرب — وفى نسخة « ولنصرف » — عنها ؛ إذ كان الغرض إنما هو أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل ، هى أقاويل غير برهانية ، وأكثرها سفسطائية ، وأعلى مراتبها أن تكون جدلية ؛ فإن الأقاويل — وفى نسخة « أقاويل » — البرهانية قليلة جداً [١] ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن ، والدر الخالص من سائر الجواهر ، فلنرجع إلى ما كنا فيه .

* * *

[١٤٣] — قال أبو حامد :

وكل — وفى نسخة « وكان » وفى أخرى « فكل » وفى رابعة « كل » — مسالكهم — وفى نسخة « مسالككم » — فى هذه المسألة تخييلات .

ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه — وفى نسخة « ينسبونه » وفى أخرى « نسبوه » — إلى نفس — وفى نسخة بدون كلمة « نفس » — الذات فإنهم أثبتوا .

(١) الجدل مرتبة أنزل من البرهان

كونه عالماً ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود .

فيقال — وفى نسخة « فنقول » — لهم أتسلمون أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — الأول يعلم غير ذاته ؟

ومنهم من — وفى نسخة « ما » — سلم — وفى نسخة « يسلم » — ذلك .

ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته .

فأما — وفى نسخة « وأما » — الأول : فهو الذى اختاره ابن سينا ؛ فإنه يزعم — وفى نسخة « زعم » — أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى لايدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم — وفى نسخة « العلم » —

فنقول : علم الأول بوجود كل — وفى نسخة « بكل » — الأنواع والأجناس التى لانهاية لها ، عين علمه بنفسه ؟ أو غيره ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتم كثرة ، ونقضتم القاعدة .

وإن قلتم : إنه عينه لم يتميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره — وفى نسخة « لغيره » — عين — وفى نسخة « غير » — علمه بنفسه ، وعين — وفى نسخة « وغير » — ذاته — وفى نسخة بدون عبارة « وعين ذاته » — ومن قال ذلك سفه — وفى نسخة بدون كلمة « سفه » — فى عقله .

وقيل — وفى نسخة « من قبل » — حد الشيء الواحد — وفى نسخة « للواحد » — أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والإثبات .

فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً — وفى نسخة بدون كلمة « شيئاً » — واحداً ، استحال أن يتوهم فى حالة واحدة ، موجوداً ومعدوماً .

ولما لم يستحل — وفى نسخة « يستحيل » — فى الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه . دون علمه بغيره ، قيل — وفى نسخة « ولذلك وجب أن يصدق » — : أن علمه بغيره ، غير علمه بنفسه ؛ إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له : إذ يستحيل أن .

يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً .

أعنى هو بعينه فى حالة واحدة .

ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير ، مع العلم بنفسه .

وكذا فى علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ؛ إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما . دون الآخر ؛ فهما إذن شيئان .

ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته — وفى نسخة « وجود غيره » — فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا — وفى نسخة « وهذا » — التوهم — وفى نسخة « النوع » — محالا .

وكل — وفى نسخة « فكل » — من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته — وفى نسخة « غيره » — فقد أثبت كثرة لا محالة .

[١٤٣] — قلت : حاصل هذا القول فى الاعتراض على من قال :

إن الأول يعقل ذاته ، ويعقل غيره .

أن — وفى نسخة « وإن » وفى أخرى « فإن » — علم الأول بذاته ، غير علمه بغيره .

وهذا تمويه ؛ فإن هذا يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية ، هو علمه بغيره . فهذا لا يصح ألبتة .

والمعنى الثانى : أن يكون علم الإنسان بغيره التى هى الموجودات هو — وفى نسخة « هى » — علمه بذاته . وهذا صحيح .

* * *

وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات . فإن كان الإنسان كسائر الأشياء ، إنما يعلم ماهيته التى تخصه وكانت ماهيته هى علم الأشياء . فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء ؛ لأنه إن كان غيراً فذاته غير — وفى نسخة بدون كلمة « غير » — علم الأشياء .

وذلك بين فى الصانع ؛ فإن ذاته التى بها يسمى – وفى نسخة « يسمى بها » – صانعاً ، ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات .

* * *

[١٤٤] – وأما قوله[١] :

إنه لو كان علمه بنفسه ، هو علمه بغيره لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتا له .

[١٤٤] – فانه – وفى نسخة بدون عبارة « فإنه » – يريد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه ، هو علمه بغيره ، لكان إذا لم يعلم الغير ، لم يعلم ذاته .

أعنى إذا جهل الغير ، جهل ذاته . وإذا علم الغير علم ذاته .

فإنه قول :

صادق من جهة .

كاذب من جهة .

لأن ماهية الإنسان هو – وفى نسخة « هى » – العلم .

والعلم هو المعلوم من جهة .

وهو غيره – وفى نسخة « وهو غير المعلوم » ؛ وفى أخرى « وغير المعلوم » – من جهة أخرى .

فإذا جهل معلوماً ما ، فقد جهل جزأ من ذاته .

وإذا جهل جميع المعلومات ، فقد جهل ذاته .

فنفى هذا العلم عن الإنسان ، هو نفى علم الإنسان بنفسه ؛ لأنه إذا انتفى عن العالم – وفى نسخة « العلم » – المعلوم ، من جهة ما المعلوم والعلم – وفى نسخة « العلم والمعلوم » – شىء واحد ، انتفى علم الإنسان بنفسه .

---

(١) أى أبى حامد .

وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم ، فإنه غير الإنسان وليس يوجب انتفاء – وفى نسخة « انتفى » – هذا العلم عن الإنسان انتفاء – وفى نسخة « انتفى » – علم الإنسان بنفسه .

وكذا الحال فى الأشخاص ؛ فإنه ليس علم زيد بعمرو ، هو نفس زيد ؛ ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمرو – وفى نسخة « بعمر » – .

* * *

[١٤٥] – قال أبو حامد :

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ؛ فإنه حقيقة ذاته – وفى نسخة بدون عبارة « فإنه حقيقة ذاته » – ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره – وفى نسخة « للغير » – إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم .

ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة .

* * *

والجواب من وجوه :

الأول : أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم – وفى نسخة « تحكم محض » – بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط – وفى نسخة بدون كلمة « فقط » –

فأما – وفى نسخة « وأما » – العلم بكونه مبدأ ، فزائد – وفى نسخة « يزيد » – على العلم بالوجود – وفى نسخة « بالموجود » وفى أخرى « بوجود ذاته » – لأن المبدئية إضافة إلى الذات – وفى نسخة « للذات » – ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافته – وفى نسخة « إضافته المبدأ إلى الذات » وفى أخرى « إضافة المبدئية إلى الذات » –

ولو لم تكن المبدئية إضافة — وفى نسخة « إضافية » — لتكثر ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان — وفى نسخة « ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم كونه مبدأ ؛ لأن كونه موجوداً ومبدأ شيئان » —

وكما يجوز — وفى نسخة « كما لا يجوز » — أن يعلم — وفى نسخة « يعرف » — الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولا ؛ لأن — وفى نسخة « لأن علم » — كونه معلولا ، إضافة له إلى علته — وفى نسخة « إلى علة » وفى أخرى « إلى علة له » —

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — كونه علة ، إضافة له إلى معلوله .

فالإلزام قائم فى مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأ : إذ فيه :

علم الذات — وفى نسخة » بالذات » —

والمبدئية ، وهو الإضافة . والإضافة غير الذات .

فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذى ذكرناه .

وهو أنه يمكن — وفى نسخة « ممكن » — أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية .

ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

[١٤٥] — قلت :

كلام الفلاسفة مع هذا الرجل فى هذه المسألة ينبنى — « وفى نسخة « مبنى » — على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم — وفى نسخة زيادة « معهم » — فيها ؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها ، وعلموا أن البرهان قادهم إليه ، لم يلزمهم شىء من هذه الإلزامات كلها.

وذلك أن القوم يضعون : أن الموجود الذى ليس بجسم ، هو فى ذاته — وفى نسخة « غاية » — علم فقط .

وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غير عالمة ؛ لأنها فى

---

(١) أى الفلاسفة ، وفى التعبير بـ (زعموا) ما يشعر بأنه لا يرى فيما يزعمون قوة تحمله على موافقتهم عليه ، فهو إنما يحكى وجهه نظرهم ويصورها فقط .

مواد ، فإذا وجد شيء ليس قائماً في مادة ، علم أنه عالم — وفي نسخة « علم » —

وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس — وفي نسخة « نفس » — من مادتها ، صارت — وفي نسخة « صار » — علماً وعقلا .

وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجردة من المادة .

وإذا كان ذلك كذلك ، فما كان ليس مجرداً في أصل طبيعته ، فالتي هي — وفي نسخة « هي في العقل » — مجردة في أصل طبيعتها ، أحرى أن تكون علماً وعقلا .

* * *

ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق أشياء .

وكان — وفي نسخة « وإن كان » — العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات ، كان العقل منا — وفي نسخة « هنا » — هو المعقول بعينه ، من جهة ما هو معقول ، ولم يكن هنالك — وفي نسخة بدون عبارة « هنالك » — مغايرة بين العقل والمعقول ، إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا ، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ، ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات .

فإن ألفي شيء في غير مادة ، فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات ، وهو عقل المعقولات ولابد

ولأن — وفي نسخة « لأن » — العقل ليس هو شيئاً — وفي نسخة « شيئاً هو » — أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة ، — وترتيبها .

ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها — وفي نسخة بدون عبارة « وترتيبها » وفي أخرى بدون

عبارة « الموجودة وترتيبها » ـ إلى الأشياء الموجودة ، ويتأخر معقوله عنها ؛ لأن كل عقل هو بهذه الصفة ، فهو تابع للنظام الموجود فى الموجودات ، ومستكمل به ، وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء .

ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها .

فإن كانت طبائع الموجودات جارية على ـ وفى نسخة « خارجة عن » ـ حكم العقل ، وكان هذا العقل منا ـ وفى نسخة «منها » وفى أخرى « الذى فينا » وفى رابعة « الذى لنا » ـ مقصراً عن إدراك طبائع الموجودات .

فواجب أن يكون ههنا علم بنظام ـ وفى نسخة « ونظام » ـ وترتيب ، وهو السبب فى النظام والترتيب والحكمة الموجودة فى موجود موجود .

وواجب أن يكون هذا العقل ـ وفى نسخة « العلم » ـ النظام ـ وفى نسخة « بالنظام » وفى آخرى « للنظام » ـ الذى منه ، هو السبب فى هذا ـ وفى نسخة بدون كلمة « هذا » ـ النظام الذى فى الموجودات .

وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية ، فضلا عن الجزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ، ومتأخرة ـ وفى نسخة « أو متأخرة » ـ عنها .

وذلك العقل ، الموجودات تابعة له ، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته ؛ لأنه كان يكون معلولا عن

الموجود ــ وفى نسخة بدون عبارة « فى الموجودات لا بعقله . . . معلولا عن الموجود » ــ الذى يعقله ــ وفى نسخة « يعقل » ــ لا علة ــ وفى نسخة « ولا علة » ــ له ، وكان يكون مقصراً .

* * *

وإذا فهمت هذا من ــ وفى نسخة بدون كلمة « من » ــ مذهب ــ وفى نسخة « مذاهب » ــ القوم ، فهمت :

أن ــ وفى نسخة بدون عبارة « وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أن » ووضع عبارة «لأن» مكانها ــ معرفة الأشياء بعلم كلى ، هو علم ناقص ؛ لأنه علم لها بالقوة .

وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته

وأنه يعقل ــ وفى نسخة «لعقله » ــ ذاته ــ وفى نسخة « بذاته » ــ يعقل ــ وفى نسخة بدون كلمة « يعقل » ــ جميع الموجودات ؛ إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات.

وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقبله ــ وفى نسخة « يتقبل» ــ القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب ، الموجودة ــ وفى نسخة « الموجود » ــ فى جميع الموجودات ، وهى التى تسميها ــ وفى نسخة « تسميه » ــ الفلاسفة ، الطبائع ؛ فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه .

وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض .

ولا يمكن أن يكون ــ وفى نسخة بدون عبارة « ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون » ــ من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات ، وليس هو لا

— وفى نسخة بدون كلمة « لا » — كليا ، ولا جزئياً .

* * *

فإذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت — وفى نسخة « انجلت » — لك جميع الشكوك التى أوردها هذا الرجل عليهم فى هذا الموضع — وفى نسخة « الوضع » —

وإذا أنزلت أن العقل الذى هنالك شبيه بعقل الإنسان، لحقت تلك الشكوك المذكورة ؛ فإن العقل الذى فينا ، هو الذى يلحقه التعدد والكثرة .

وأما ذلك العقل .

فلا يلحقه شيء من ذلك ، وذلك أنه برىء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك .

وأما العقل الذى فينا

فإدراكه ذات الشيء .

غير إدراكه أنه مبدأ الشيء

وكذلك إدراكه غيره ، غير إدراكه — وفى نسخة « إدراك » — ذاته بوجه ما .

ولكن فيه شبه — وفى نسخة « شبهة » — من ذلك العقل

وذلك العقل هو الذى أفاده ذلك — وفى نسخة « هذا » — الشبه

وذلك أن المعقولات التى فى ذلك العقل برية — وفى نسخة « بريئة » — من النقائض التى لحقتها — وفى نسخة « لحقها » — فى هذا العقل منا

مثال — وفى نسخة « بيان » — ذلك أن العقل إنما — وفى نسخة « العقل إذا » — صار هو المعقول من جهة ما هو معقول ؛ لأن ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات ؛ وذلك أن كل

ما وجدت فيه صفة ناقصة ؛ فهى موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة :

مثال ذلك : أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة ، فهى موجودة له من قبل شىء — وفى نسخة « الشىء » — هو حار بحرارة كاملة .

وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة ، فهى — وفى نسخة « فهو » — موجودة له من قبل حى بحياة كاملة :

وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص ، فهو موجود له من قبل شىء هو عقل بعقل — وفى نسخة « عاقل بعقل » — كامل .

وكذلك ما وجد له فعل عقلى كامل — وفى نسخة « ناقص » — فهو موجود له من قبل عقل — وفى نسخة « فاعل لفعل » — كامل .

فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة — وفى نسخة بدون كلمة « كاملة » — حكيمة — وفى نسخة بدون كلمة حكيمة » — وليست ذوات عقول ، فههنا عقل من قبله . صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية .

* * *

ومن لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء ، هو الذى يطلب :

هل المبدأ الأول يعقل ذاته .

أو يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ؟

فإن وضع أنه يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ، لزمه — وفى نسخة « لزم » — أن يستكمل بغيره .

وإن وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ، لزم — وفى

نسخة « لزمه » — أن يكون جاهلا بالموجودات .

* * *

والعجب من هولاء القوم أنهم .

نزهوا الصفات الموجودة فى البارى سبحانه وتعالى ، وفى المخلوقات ، عن النقائص التى لحقتها فى المخلوقات .

وجعلوا العقل الذى فينا شبيهاً بالعقل الذى فيه ، وهو أحق شىء بالتنزيه .

* * *

وهذا كاف فى هذا الباب . ولكن على حال — وفى نسخة « على كل حال » — فلنذكر باقى — وفى نسخة « ما فى » — كلام هذا الرجل فى هذا الفصل ، وننبه على الغلط اللاحق فيه .

* * *

[١٤٦] — قال أبو حامد :

الوجه الثانى — وفى نسخة « الوجه الثانى : قالوا أبو حامد » وفى أخرى» الجواب الثانى : قال أبو حامد » — :

هو أن قولهم — وفى نسخة « قولكم » — : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول :

فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته .

كان له معلومان متغايران .

وكان له علم بهما .

وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ؛ إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛ إذ لو كان لتعذر — وفى نسخة « يتعذر » وفى أخرى « يتعدد »— تقدير وجود أحدهما دون الآخر ؛ وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثانى .

* * *

ثم ليت شعرى ؟ ! كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلى ، والكليات المعلومة له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه .

[١٤٦] — قلت :

تحصيل — وفى نسخة « محصل » — الكلام ههنا فى سؤالين :

أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغيره ؟

وقد تقدم الجواب على — وفى نسخة « عن » — ذلك ، وأنه يوجد فى عقل الإنسان من هذا ، معنى — وفى نسخة بدون كلمة « معنى » — ما ، هو الذى أوقفنا — وفى نسخة « وقفنا » — على وجوب وجوده ، فى العقل الأول .

والسؤال — وفى نسخة « السوال » — الثانى : هو هل — وفى نسخة « هل هو » — يتكثر علمه بتكثير المعلومات ؛ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، وغير المتناهية ، على الوجه الذى يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهى .

والجواب عن هذا السوال : أنه ليس يمتنع فى العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات — وفى نسخة « المعلومات » — فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم .

غيره .

وذاته .

علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة .

وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل ــ وفى نسخة « أن يكون العقل مستكملا » وفى أخرى « أن العقل يستكمل » ــ بالمعقول ومعلول ــ وفى نسخة « ومعلولا » ــ عنه .

فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن ، لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له . . وقد قام البرهان على أنه علة للموجود .

* * *

والكثرة التى نفى الفلاسفة، هو أن يكون عالماً لا ــ وفى نسخة بدون كلمة « لا » ــ بنفسه ، بل بعلم زائد على ذاته .

وليس يلزم من نفى هذه الكثرة عنه سبحانه وتعالى ، نفى كثرة المعلومات ــ وفى نسخة « المعلولات ــ » إلا على طريقة الجدل .

فنقله ــ وفى نسخة « فنقل » ــ السؤال من الكثرة التى فى العلم عندهم ــ وفى نسخة « الكثرة الممتنعة عندهم » وفى أخرى « الكثرة ممتنع عندهم » ــ إلى الكثرة التى فى المعلومات نفسها ، فعلٌ من أفعال السفسطائيين ؛ لأنه أوهم أنهم كما ينفون تلك الكثرة التى هى من حامل ومحمول ، كذلك ينفون الكثرة التى هى فى ــ وفى نسخة بدون كلمة « فى » ــ العلم من قبل المعلومات .

* * *

لكن الحق فى ذلك أنه ليس تعدد المعلومات فى العلم الأزلى ، كتعددها فى العلم الإنسانى ؛ وذلك أنه يلحقها فى العلم الانسانى تعدد من وجهين :

أحدهما : ــ وفى نسخة « إحداهما » ــ من جهة الخيالات ، وهنا يشبه التعدد المكانى .

والتعدد الثانى : تعددها فى أنفسها فى العقل منا . أعنى التعدد الذى يلحق الجنس الأول ، كأنك قلت :

الموجود — وفى نسخة الوجود » — بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته ؛ فإن العقل منا — وفى نسخة « العقل مثلا » — هو واحد من جهة — وفى نسخة بدون كلمة « جهة » — الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة فى العالم — وهو — وفى نسخة « ومن » — يتعدد بتعدد الأنواع .

* * *

وهو بيّن أنه إذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى — وفى نسخة « كلى » — أنه يرتفع هذا التعدد ، ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ، إلا لو كان العلم — وفى نسخة « العقل » — منا هو هو بعينه ، ذلك العلم — وفى نسخة « العقل » — الأزلى ؛ وذلك مستحيل .

ولذلك أصدق — وفى نسخة « صدق » — ما قال القوم أن للعقول حدّاً تقف عنده — وفى نسخة « ولا » — تتعداه ، وهو العجز عن التكييف — وفى نسخة « التكيف » وفى أخرى « المتكيف » — الذى فى ذلك العلم ، وأيضاً فإن — وفى نسخة « وأيضاً قالوا » — العقل منا — وفى نسخة بدون عبارة « منا » — هو علم للموجودات بالقوة ، لا علم بالفعل .

والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل ..

وكلما كان العلم منا أكثر كلية ، كان .

أدخل فى باب العلم بالقوة — وفى نسخة بدون عبارة « لا علم بالفعل . . . باب العلم بالقوة » —

وأدخل فى باب نقصان العلم .

وليس يصح على العلم الأزلى أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة — لأن العلم بالقوة — وفى نسخة « وبالقوة » — هو علم فى هيولى .

فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل وأن لا يكون هناك كلية أصلا ، ولا كثرة متولدة عن قوة ، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس .

* * *

وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن — وفى نسخة « من » — بعض .

فإما إن وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات ، فالمتناهية وغير المتناهية فى حقه سواء .

* * *

هذا كله مما يزعم القوم أنه قد — وفى نسخة « أنه مما » وفى نسخة بدون العبارتين — قد قام البرهان عليه عندهم .

وإذا لم نفهم نحن من الكثرة فى العلم إلا هذه الكثرة ، وهى منتفية عنه ، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه وتعالى .

لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنسانى ؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى ، لكان عقله هو عقل البارى سبحانه وتعالى ، وذلك مستحيل .

* * *

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى ، وإن كان لا كليا ولا شخصياً .

ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه وتعالى :
[لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض]
وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى .

* * *

[١٤٧] — قال أبو حامد :

وقد خالف ابن سينا — وفى نسخة « عن » — هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ، ثم باينهم فى إثبات العلم بالغير .

ولما استحيا أن يقول — فى نسخة « يقال » — : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلا فى الدنيا والآخرة — وفى نسخة بدون عبارة « والآخرة » — وإنما يعلم نفسه فقط .

وأما غيره فيعرفه ، ويعرف أيضاً نفسه — وفى نسخة « فيعرف نفسه » — وغيره ، فيكون غيره أشرف منه فى العلم .

فترك هذا حياء من هذا المذهب — وفى نسخة « هذا مذهب » — واستنكافاً منه ، ثم لم يستحى من الإصرار — وفى نسخة « الإضراب » — على نفى الكثرة — وفى نسخة بدون عبارة « من الإصرار على نفى الكثرة » — عن كل وجه وزعم أن علمه .

بنفسه .

وبغيره .

بل بجميع — وفى نسخة « وبجميع » — الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذى استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه — وفى نسخة « منه » — فى أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهب .

وهكذا — وفى نسخة « وكذا » — يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها — وفى نسخة « عليها » — بنظره وتخيله — وفى نسخة « وتخييله » —

[١٤٧] – قلت :

الجواب عن – وفى نسخة « الجواب على » وفى أخرى « القول على » – هذا كله ، بيّنٌ مما قلناه ؛ وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التى بها ذلك الغير أخس وجوداً – وفى نسخة « وجوده » – لئلا يرجع المعلول علة والأشرف وجودا – وفى نسخة « وجود » – اخس ؛ وجودا ؛ لأن العلم هو المعلوم .

ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير ، بعلم أشرف وجوداً من العلم الذى نعلم نحن به الغير ، بل واجب أن يعلمه – وفى نسخة « يعلم » – من هذه الجهة – لأنها الجهة – وفى نسخة بدون كلمة « الجهة » – التى من قبلها وجود الغير منه .

* * *

وأما النظر فى جواز كثرة المعلومات فى العلم الأزلى ، فمسألة ثانية ، وقد ذكرناها ، ولم يفر القوم من أجل هذه المسألة إلى القول بأنه لا يعرف إلا ذاته ، كما توهم – وفى نسخة « يتوهم » – هذا الرجل ، بل من أجل ما قلنا – وفى نسخة « قلناه » – وهو بالجملة ، لئلا يشبه علمه ، علمنا الذى فى غاية المخالفة له .

* * *

فابن سينا إنما رام أن – وفى نسخة « رام بأن » – يجمع بين القول – وفى نسخة « القولين » : – بأنه

لا يعلم إلا ذاته .

ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان .

إذا كان العلم هو ذاته . وذلك بيّن من قوله :

إن علمه بنفسه .

وبغيره .

بل بجميع الأشياء .

هو ذاته .

وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ، ولذلك ليس قوله هذا :

هو عين التناقض .

ولا – وفى نسخة « الذى » – استحي – وفى نسخة « استحياء » – منه – وفى نسخة « من » – سائر الفلاسفة ، بل هو قول جميعها – وفى نسخة « جميعهم » – أو – وفى نسخة « و » – اللازم عن قول جميعهم .

* * *

وإذا – وفى نسخة « فإذا » – تقرر هذا لك ، فقد بان لك – وفى نسخة بدون عبارة « لك » – قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل – وفى نسخة « الجهل » – على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم فى أكثر آرائهم (١) .

* * *

[١٤٨] – قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين – وفى نسخة « بالمضاف » – واحد ؛ إذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم .

بالأب .

وبالأبوة

والبنوة .

ضمنا ، فيكثر المعلوم ، ويتحد العلم .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بأن يدين بأكثر آراء الفلاسفة .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم وإن تعدد المعلوم .

* * *

ثم إذا عقل هذا فى معلول واحد، وإضافته — وفى نسخة « بالإضافة » — إليه ولم يوجب ذلك كثرة .

فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من :

يعلم الشيء .

ويعلم علمه بالشيء .

فإنه يعلمه بذلك العلم .

فكل علم هو علم بنفسه ، وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ، ويتحد العلم .

ويدل عليه أيضاً أنكم ترون أن معلومات الله سبحانه وتعالى لا نهاية لها . وعلمه واحد ، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها .

فإن كان تعدد المعلوم ، يوجب تعدد ذات — وفى نسخة بدون عبارة « المعلوم يوجب تعدد ذات » وفى أخرى بدون كلمة « ذات » — العلم ، فليكن فى ذات الله سبحانه وتعالى علوم لا نهاية لأعدادها — وفى نسخة بزيادة « وعلمه واحد » — وهذا محال .

* * *

ثم قال أبو حامد مجيباً لهم — :

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع — وفى نسخة « على وضع » وفى أخرى « على ما وضع » — الفلاسفة ، واصطلاحهم ، فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا :

لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة .

فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا أن الوجود مضاف إلى الحقيقة ، وهو غيره ، فيقتضى كثرة ، فعلى هذا الوجه لا يمكن

تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا ويلزم فيه نوع كثرة أجلى وأبلغ من اللازم في تقدير وجود — وفى تسخة « وجوده » — مضاف إلى ماهية — وفى نسخة « ماهيته » —

* * *

وأما العلم بالإبن — وفى نسخة بزيادة « والأب » — وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ؛ إذ لا بد من :

العلم بذات الابن .

وذات الأب .

وهما علمان .

وعلم ثالث ، وهو الإضافة .

نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ؛ إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا فما — وفى نسخة « فمن » — لم يعلم المضاف أولا ، لا يعلم الإضافة .

فهى علوم متعددة . بعضها مشروطة فى البعض .

فكذلك إذا علم الأول ذاته ، مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع ، بكونه — وفى نسخة « فبكونه » — مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم :

ذاته — وفى نسخة — بدون « عبارة « مضافاً إلى . . . ذاته » —

وآحاد الأجناس .

وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

* * *

وأما قولهم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالما بذلك العلم بعينه .

فيكون المعلوم متعدداً .

والعلم واحداً .

فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالما بعلم آخر ، وينتهى إلى علم يغفل عنه ولا يعلمه ، ولا نقول بالتسلسل — وفى نسخة « يتسلسل » وفى أخرى « التسلسل » — إلى غير نهاية . بل القطع — وفى نسخة « ينقطع » — على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم .

كالذى — وفى نسخة « والذى » — يعلم السواد ، وهو فى حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذى هو (سواد) وغافل عن (علمه بالسواد) وليس ملتفتا إليه . فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلا أن ينقطع التفاته .

* * *

وأما قولهم — وفى نسخة « ثم قال : وأما قولهم » — : إن هذا ينقلب عليكم فى معلومات الله تعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد .

فنقول : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ؛ ولذلك سمينا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لا تمهيداً لحق ؛ فليس يلزمنا هذا الجواب .

* * *

فإن قيل : إنا لا نلزمكم — وفى نسخة « إن لا يلزمكم » — مذهب فرقة معينة من الفرق . فأما ما ينقلب على كافة الخلق . وتستوى الأقدام — وفى نسخة « الأفهام » — فى إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الأشكال منقلب عليكم ، ولا محيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية ، وتشكيكم فى دعاويكم .

وإذا ظهر عجزكم ، ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها — وفى نسخة « عليه » — ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا — وفى نسخة « تتفكروا » — فى ذات الله) .

فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة — وفى نسخة « المعجزات » — المقتصرة من قضية العقل على إثبات الرسل — وفى نسخة « ذات المرسل » — المتحرزة — وفى نسخة « المحترزة » — عن النظر فى الصفات بنظر العقل . المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية أثره فى إطلاق :

العالم ، والمريد ، والقادر ، والحى .

المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعترفة بالعجز عن درك الحقيقة — وفى نسخة « عن درك العقل » وفى أخرى « عن درك حقيقته » —

وإنما — وفى نسخة « وأما » — إنكاركم عليهم بنسبتهم — وفى نسخة « نسبتهم » — إلى الجهل بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقاييس ، دعواكم أنا قد عرفنا — وفى نسخة « أن عرفنا » — ذلك بمسالك عقلية .

وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم . وهو المقصود من هذا البيان . فأين — وفى نسخة « بأن » — من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة ، كبراهين الهندسيات .

* * *

[١٤٨] — قلت :

هذا كله — وفى نسخة بدون عبارة « كله » — كلام طويل ، غايته خطبى — وفى نسخة « خطى » — أو جدلى .

وتحصيل — وفى نسخة « ومحصل » وفى أخرى « وتصوير » — ما حكاه فى نصرة الفلاسفة فى كون علم الله تعالى متحداً ، حجتان نتيجتهما — وفى نسخة « نتيجتها » — أنه — وفى نسخة « أن » — يظهر أن فى المعقولات منها أحوال — وفى نسخة « منا أحوالا » وفى أخرى « أحوال منا » — لا تتكثر ذوات المعقولات بكثرتها ، كما يظهر فى الموجودات أحوال لا تتكثر الذوات بكثرتها ، مثل أن الشىء واحد ، وموجود ، وضرورى أو ممكن — وفى نسخة « ممكن » — وأن هذا إذا كان موجوداً ، فهو دليل على وجود علم متحد ، محيط ، بعلوم كثيرة ، بل غير متناهية .

* * *

فالحجة الأولى : التي استعمل في هذا الباب ما ــ وفي نسخة بدون كلمة « ما » ــ يظهر من الأمور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس ، وهو ــ وفي نسخة « وهي » ــ فيه ــ وفي نسخة بدون عبارة « فيه» ــ شبيه ــ وفي نسخة « شبيهة » وفي أخرى تشبيهه » ــ بالاحوال في الموجودات ، عند اعتبار ــ وفي نسخة « اختبار » ــ الإضافات الموجودة فيها ، والأسلوب .

وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها حال ــ وفي نسخة « أحوال » ــ لا تتكثر المعقولات بها . ويحتج ــ وفي نسخة « يحتاج » ــ على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي ــ وفي نسخة « وهي » ــ من هذا الباب .

* * *

فهو يعاند هذه الحجة بأن ــ وفي نسخة « فإن » ــ : الإضافة والمضافين علوم كثيرة ، وأن :

علمنا بالأبوة ، مثلا .

غير علمنا بالأب ، والابن .

والحق : أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات .

وأما الإضافة التي في المعقولات ، فهي أن تكون حالا ، أولى منها ، من أن تكون صفة زائدة على المضافين .

وهذا كله تشبيه ــ وفي نسخة « لأنه شبه » ــ العلم الإنساني بالعلم الأزلي ، وهو عين الخطأ ؛ ولذلك كل من أثار شكا بالعلم الأزلي ــ وفي نسخة بدون عبارة « وهو عين الخطأ . . . العلم الأزلي » ــ ورام أن يظهره بما يظهر في العلم الإنساني ، فقد نقل

الحكم من الشاهد إلى الغائب فى موجودين فى غاية التباعد ؛ لا فى موجودين مشتركين فى النوع أو فى الجنس – وفى نسخة « أو الجنس » وفى أخرى « والجنس » – بل مختلفين غاية الاختلاف .

* * *

وأما الحجة الثانية: فهى أنا نعلم الشىء بعلم واحد ، ونعلم أنا نعلم بعلم هو حال فى العلم الأول ، لا صفة زائدة عليه .

والدليل على ذلك – وفى نسخة « عليه » وفى أخرى « والدليل» – أنه يمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – .

وأما ما – وفى نسخة « وما » – جاوب به من – وفى نسخة « به هو » – أن هذا العلم هو علم ثان ، وأنه – وفى نسخة « فإنه » – لا يتسلسل – وفى نسخة « تسلسل » – فلا معنى له ؛ إذ معروف من أمره أنه يتسلسل ، وليس يلزم من كون العالم ، عالماً بالشىء ، غافلا عن أنه يعلم – وفى نسخة « غير عالم » بدل « غافلا عن أنه يعلم أنه يعلم» – أن يكون إذا علم أنه يعلم فقدعلم – وفى نسخة . « قد علم فقد علم » بدل « فقد علم » – علماً زائداً على العلم الأول .

بل العلم الثانى ، هو حال من أحوال العلم الأول ؛ ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهاية – وفى النسخة « النهاية » – ولو كان علماً قائماً بذاته ، زائداً على العلم الأول ، لم يصح فيه المرور إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » وفى أخرى بدون عبارة « ولو كان علماً . . . غير نهاية » –

* * *

وأما الحجة التى ألزمت – وفى نسخة « ألزم بها » – الفلاسفة

المتكلمين – وفى نسخة « المتكلمون » – من أن الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية ، وأنه علم واحد ، فهى مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل ، لا مقاومة بحسب الأمر فى نفسه .

وهى معاندة لا انفكاك – وفى نسخة «لانفكاك» – لخصومهم عنها ، إلا بأن يضعوا أن علم البارى سبحانه وتعالى ليس يشبه – وفى نسخة « يشتبه » – فى هذا المعنى علم المخلوق – وفى نسخة « المخلوقين » – فإنه لاأجهل ممن يعتقد أن علم الله تعالى يخالف علم المخلوق ، إلا من باب الكمية فقط ، أعنى أنه أكثر علوماً فقط – وفى نسخة بدون عبارة « أعنى أنه أكثر علوماً فقط » –

* * *

وهذه كلها أقاويل جدلية ، والذى يعتمد عليه : أن علم الله تعالى واحد ، وأنه ليس معلولا عن المعلومات – وفى نسخة « المعلولات » – بل هو علة لها .

والشىء الذى أسبابه كثيرة ، هو لعمرى كثير .

وأما الشىء الذى معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذى به المعلولات كثيرة .

وعلم الأول لا يشك فى أنه انتفت عنه الكثرة ، التى فى علم المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم . والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم .

وأما الأقاويل التى قيلت ههنا فهى كلها – وفى نسخة بدون عبارة « كلها » – أقاويل جدلية .

* * *

وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو – وفى نسخه بدون كلمة

« هو » ــ معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار ــ وفى نسخة « واطراد » ــ دعاويهم الباطلة فقصدلا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر .

وكيف لا يكون ذلك كذلك ، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيما وضع من الكتب ــ وفى نسخة « من الفلاسفة الكتب » ــ التى وضعت فيها ــ وفى نسخة «وضعوا فيها» ــ إنما استفادها ــ وفى نسخة «استفاد بها » ــ من كتب الفلاسفة ، ومن تعليمهم ــ وفى نسخة « تعاليمهم » ــ

* * *

وهب أنهم أخطأوا فى شىء ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر ، وما راضوا به عقولنا ، ولو لم كن لهم إلا صناعة المنطق ، لكان واجباً عليه ، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة، شكرهم عليها ، وهو معترف بهذا المعنى، وداع إليه . وقد وضع فيها التآليف، ويقول : إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة ، وقد بلغ به الغلو فيها إلى ــ وفى نسخة بدون كلمة« إلى» ــأن استخرجهامن كتاب الله تبارك وتعالى[1] .

أفيجوز ــ وفى نسخة « ولا يجوز » ــ لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها، حتى فاق أهل زمانه ، وعظم فى ملة الإسلام صيته ــ وفى نسخة « صفته » ــ وذكره ، أن يقول فيهم هذا القول ، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق ، وذم علومهم

* * *

وإن وضعنا أنهم يخطئون ــ وفى نسخة « مخطئون » ــ فى أشياء

---

(١) يعنى كتابه (القسطاس المستقيم) وأرجو أن أفرغ من إعداده قريباً لأقدمه للطبع ، فإنه كتاب نفيس فى بابه .

من العلوم الإلهية ، فإنا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التى علمونا — وفى نسخة « يعلموننا » — إياها ، فى علومهم المنطقية ، ونقطع أنهم لا يلوموننا — وفى نسخة « يلومونا » — على التوقيف على خطأ إن كان فى آرائهم ؛ فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق .

ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان كافياً فى مدحهم .

مع أنه لم يقل أحد من الناس فى العلوم الإلهية قولا يعتد[١] به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهى خارج عن طبيعة الإنسان ، وهم الأنبياء .

فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال — وفى نسخة « الأقاويل » —

أسأل الله تعالى العصمة والمغفرة من الزلل ، فى القول والعمل .

* * *

والذى حكاه[٢] عن صفة إيمان من اتبع الشرع فى هذه الأشياء هو الذى يقول به محققوا الفلاسفة ؛ لأن قول من قال : إن علم الله تعالى وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات المخلوقين ، حتى يقال : إنها الذات ، أو زائدة على الذات ، هو قول المحققين من الفلاسفة ، والمحققين من غيرهم .

والله الموفق الهادى .

* * *

[١٤٩] — قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم على — وفى نسخة « على رأى » — ابن سينا ، حيث زعم أن الأول يعلم غيره .

فأما المحققون من الفلاسفة فقد — وفى نسخة « قد » — اتفقوا على أنه لا يعلم

(١) ابن رشد يقرر أنه لم يقل أحد من الفلاسفة فى الإلهيات قولا يعتد به ، وهذا يفيد أن مصدر العلم بها الدين .

(٢) أى الغزالى فى قوله السابق فى نفس هذه الفقرة .

إلا نفسه ، فيندفع — وفى نسخة « فيرتفع » — هذا الإشكال .

فنقول : ناهيكم خزياً بهذا المذهب ، ولولا أنه فى غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الخزى فيه ؛ فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ؛ إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ، ومبدأه ، ويعرف غيره .

والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس، فضلا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها نعرف أموراً أخر سواها .

ولا شك فى أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان .

فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق؛ لأن — وفى نسخة « وأن » — له البهاء الأكمل — وفى نسخة « الأفضل » — والجمال الأتم .

وأى جمال لوجود — وفى نسخة « لموجود» — بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما — وفى نسخة « مما » —يجرى — وفى نسخة «جرى » — فى العالم ، ولا بما — وفى نسخة « مما » وفى أخرى « بماذا » — يلزم ذاته ، ويصدر منه .

وأى نقصان فى عالم — وفى نسخة « علم » — الله يزيد على هذا ؟

وليتعجب — وفى نسخة « فليتعجب » — العاقل من طائفة — وفى نسخة «مما به» — يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهى — وفى نسخة « ينتهى آخر » وفى أخرى « يفضى » — نظرهم إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلا بما يجرى فى العالم .

وأى فرق بينه وبين الميت إلا فى علمه بنفسه ؟

وأى كمال فى علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ؟

وهذا مذهب تغنى صورته فى الافتضاح ، عن الإطناب والإيضاح .

* * *

ثم يقال لهؤلاء : لم تتخلصوا من — وفى نسخة « عن» — الكثرة ، مع اقتحام هذه المخازى — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — فإنا نقول :

علمه بذاته — وفى نسخة بدون عبارة « بذاته» — عين— وفى نسخة « غير » — ذاته ؟

أو غير — وفى نسخة « عين » — ذاته ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة .

وإن قلتم : إنه عينه، فما الفصل بينكم، وبين القائل — وفى نسخة « قائل » —: إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهو — وفى نسخة « وهى » — حماقة : إذ — وفى نسخة « إذ قد » — يعقل وجود ذاته، فى حالة هو فيها غافل عن ذاته . ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة .

* * *

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطرأ عليه ، فيكون غيره لا محالة .

فنقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ؛ فإن عين الشىء لا يجوز أن تطرأ على الشىء .

وغير الشىء إذا قارن — وفى نسخة « فارق » — الشىء ، لم يصر هوهو ، ولم يخرج عن كونه غيراً ، فبأن — وفى نسخة « فإن » وفى أخرى « فبان أن » — كان — وفى نسخة «كون » — الأول لم يزل عالماً بذاته، لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته .

ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور . ولو كان هو — وفى نسخة « هذا » وفى أخرى» هذا هو » — الذات بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

* * *

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم به — وفى نسخة بدون عبارة « به » —

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً .

وقول القائل : هو فى ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو قائم بنفسه .

ولو قيل به . فهو كقول القائل :

فى سواد وبياض : إنه قائم بنفسه — وفى نسخة « إنهما قائمان بنفسهما » —

وفى كمية ، وتربيع ، وتثليث : إنه قائم بنفسه — وفى نسخة « إنها قائمة بأنفسها » —

وكذا — وفى نسخة « هكذا » — فى كل الأعراض .

وبالطريق — وفى نسخة « فالطريق » — التى — وفى نسخة « الذى » — يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ، بعين — وفى نسخة « بغير » — تلك — وفى نسخة «ذلك» — الطريق، يعلم أن صفات الأحياء من العلم — وفى نسخة « العلوم » — والقدرة — وفى نسخة بدون عبارة « والقدرة » — والإرادة أيضاً لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات — وفى نسخة « بذات الحياة » —

فالحياة تقوم بالذات فتكون حياته بها ؛ وكذلك — وفى نسخة بزيادة « العلم يقوم بالذات فيكون عالماً به » — سائر الصفات .

فإذن لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق — وفى نسخة « حقيقة » — الأعراض والصفات التى لا قوام لها بنفسها .

* * *

على أنا سنبين — وفى نسخة « على ما سنبين » — بعد هذا ، عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالما بنفسه ، وبغيره ، فى مسألة منفردة .

* * *

[١٤٩] — قلت : الكلام فى علم البارى سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة — وفى نسخة « الناظر » — فضلا عن — وفى نسخة « على » — أن يثبت فى كتاب ، فإنه لا تنتهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق .

وإذا خيض معهم فى هذا . بطل معنى الإلهية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرماً عليهم — إذ كان المكافئ —وفى نسخة « الكافىء » — فى سعادتهم ، أن يفهموا من ذلك

ما أطاقته أفهامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصدُه الأول تعليم الجمهور . فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه وتعالى بوجودها — وفى نسخة « لوجودها » — فى الانسان ، كما قال الله سبحانه وتعالى :

— [لِمَ تَعبد َمالا يسمع ، وَلا يبصر ، وَلا يغنى عَنك شيئاً]

بل[1] واضطرا — وفى نسخة «فاضطر »— إلى تفهيم معان — وفى نسخة « معانى » وفى أخرى « كثْرة » — فى البارى سبحانه وتعالى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية ، مثل قوله سبحانه وتعالى :

[أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً، فهم لها مالكون]

وقوله تعالى :

[خلقت بيدىَّ]

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب إلا فى الكتب — وفى نسخة بدون كلمة « الكتب » — الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر — وفى نسخة « بعد تحصيل آخر » — يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى، إذا كان ذا فطرة فائقة، مع

---

(١) من هذا الذى اضطره ؟ إن هذا تعبيرناب ، ولعله من تحريف النساخ ؛فإن مقام ابن رشد ينبغى ان يترفع عن استعمال مثل هذا اللفظ فى مثل هذا المقام ، ولولا الأمانة العلمية ، لضربنا بهذا التعبير عرض الحائط ، واستبدلنا به غيره من مثل قولنا [بل إنه جل شأنه قد لطف بشأن عباده ، فمثل لهم بعض الحقائق الإلهية التى لا يشبهها شىء ، ولا تشبه شيئاً ، بالجوارح الإنسانية تقريباً لأفهامهم] ولكن لا يحق للإنسان أن يتصرف فى غير ما يملك . وحسبنا أننا لفتنا الأنظار .

قلة وجود هذه الفطرة فى الناس .

* * *

فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الأشياء سموم لها ، فإن السموم إنما هى أمور مضافة :

فإنه قد يكون سما فى حق حيوان ، شىءٌ هو غذاء فى حق حيوان آخر .

وهكذا الأمر فى الآراء مع الإنسان :

أعنى قد يكون رأى هو .

سم فى حق نوع من الناس .

وغذاء فى حق نوع آخر .

فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس .

ومن منع النظر مستأهله – وفى نسخة « مستهأهلا » – بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس .

وليس الأمر كذلك ؛ بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان – وفى نسخة « الناس » – وغذاء لنوع آخر .

فمن – وفى نسخة « ممن » – سقى السم – وفى نسخة « الناس » – من – وفى نسخة « لمن » – هو فى حقه سم ؛ فقد استحق القود ، وإن كان فى حق غيره غذاء :

ومن منع السم ممن هو فى حقه غذاء ، حتى مات ، واجب – وفى نسخة « وجب » – عليه القود أيضا .

فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى هذا .

ولكن إذا اعتدى الشرير الجاهل ، فسقى السم من هو فى

حقه سم ، على أنه غذاء ، فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته فى شفائه – وفى نسخة « لشفائه » – ولذلك استجزنا نحن التكلم فى هذه المسألة – وفى نسخة بدون عبارة فى هذه المسألة » – فى مثل – وفى نسخة بدون كلمة «مثل » – هذا الكتاب ، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من – وفى نسخة بدون كلمة « من » – أكبر المعاصى ، أو من أكبر الفساد فى الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة .

* * *

وإذا لم يكن بد من الكلام فى هذه المسألة فلنقل – وفى نسخة « فنقول » – فى ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام فى هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض – فى نسخة « ويرتاض » – بالأشياء التى يجب بها الارتياض قبل النظر فى هذه المسألة .

* * *

فنقول : إن القوم لما – وفى نسخة « أما » – نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهى أجسام قائمة بذاتها ، مشار إليها ، أو أعراض مشار إليها فى تلك الأجسام .

وصنف مدرك بالعقل ، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها ، أعنى الجواهر والأعراض .

ووجدوا التى لها ماهيات بالحقيقة فيها –وفى نسخة « منها »– هى الأجسام .

وأعنى بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت

تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها :

وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها محتاجة إلى الذوات القائمة بها .

والذوات غير محتاجة فى قوامها — وفى نسخة « قوها » — إليها : أعنى الأعراض .

ووجدوا هذه الصفات التى ليست بأعراض غير — وفى نسخة بدون كلمة « غير » — زائدة على الذات ، بل هى نفس حقيقة الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها ، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ، ارتفعت الذات ،

ووقفوا على هذه الصفات فى الموجودات المشار إليها : أعنى الأجسام ، من قبل أفعال جسم جسم من تلك الأجسام الخاصة بها.

مثال ذلك : أنهم أدركوا الصفات — وفى نسخة « الصفة » — التى بها صار — وفى نسخة « صارت » — النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به ، والصفات التى بها صار الحيوان حيواناً ، من قبل أفعال الحيوان الخاصة به .

وكذلك أدركوا أن فى الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها ، من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها .

ثم لما نظروا فى هذه الصفات ، علموا أنها فى محل من تلك الذات ، وتميز لهم ذلك — وفى نسخة « فى ذلك » — المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ، ومن جنس إلى جنس ، بانقلاب تلك الصفات وتغيرها — وفى نسخة « أو تغيرها » —

مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة

التى عنها يصدر فعل النار ، وهى التى بها سميت النار ناراً ، إلى الصفة التى عنها يصدر فعل الهواء الخاص به ، وهى التى سمى بها — وفى نسخة « به » — الهواء هواء .

واستدلوا أيضاً على وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها تنفعل عن غيرها .

كما استدلوا بالفعل على الصورة ، وذلك أنه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما — وفى نسخة بدون كلمة « هما » — عن شيء هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » —طبيعة واحدة ، فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين

فاعلة .

ومنفعلة .

فسموا الفاعلة — وفى نسخة « الفاعل » — : صورة ، وماهية وجوهراً .

وسموا المنفعلة : موضوعاً وعنصراً ومادة .

* * *

وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست .

أجساماً بسيطة على ما يظهر للحس .

ولا مركبة من أجسام بسيطة ؛ إذا كان كل جسم له فعل وانفعال .

ورأوا أن الذى يدرك الحس من هذه ، هى الأجسام المشار إليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا

أحدهما : صورة .

والآخر : — وفى نسخة « والأخرى » — مادة .

وأن الذى يدرك العقل من هذه ، هى هذه — وفى نسخة بدون

كلمة «هذه» — الصور وأنها إنما تصير معقولات ، وعقلا ، إذا جردها العقل — وفى نسخة « هذا العقل » — من الأمور القائمة بها ، أعنى الذى سموه موضوعاً ومادة .

ووجدوا — وفى نسخة « ووجوده » — الأعراض تنقسم فى العقل إلى مثل هاتين الطبيعتين ، وإن كان الموضوع لها با لحقيقة : أعنى المحل الذى تقوم به ، هى الأجسام المركبة من ذنيك المعنيين .

فلما تميزت لهم الأمور المعقولة ، من الأمور المحسوسة .

وتبين لهم أن فى المحسوسات طبيعتين :

إحداهما : قوة

والأخرى : فعل : وفى نسخة « فعال » —

نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الأخرى — وفى نسخة « للأخرى » — فوجدوا — وفى نسخة « ووجدوا » — أن الفعل متقدم على القوة ؛ لكون الفاعل متقدماً على المفعول .

ونظروا فى العلل والمعلولات أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى ، هى بالفعل ، السبب الأول لجميع العلل .

فلزم أن يكون فعلا محضاً ، وأن لا يكون فيها قوة أصلا ؛ لأنه — وفى نسخة «لأنها» — لو كان فيها قوة لكانت :

معلولة من جهة .

وعلة من جهة .

فلم تكن أولى .

ولما كان كل مركب من صفة وموصوف . فيه قوة وفعل ، وجب عندهم ألا يكون الأول مركباً من صفة وموصوف .

ولما كان كل برىء من القوة عندهم عقلا، وجب أن يكون الاول عندهم عقلا .

* * *

فهذه هى طريقة القوم محملة — وفى نسخة « بجملتها » —

فإن كنت من أهل الفطرة — وفى نسخة « الفطر » — المعدة لقبول العلوم ، وكنت من أهل الثبات — وفى نسخة « البينات » — وأهل الفراغ ، ففرضك — وفى نسخة « فعرضتك » — أن تنظر فى كتب القوم وعلومهم — لتقف على مافى — وفى نسخة بدون « ما فى » — كتبهم — وفى نسخة « علومهم » — من حق أو ضده .

وإن كنت ممن نقصك واحدة — وفى نسخة واحد » — من هذه الثلاث — وفى نسخة « الثلاثة » — ففرضك — وفى نسخة « فعرضتك » — أن تفزع فى ذلك إلى ظاهر الشرع ، ولا تنظر — وفى نسخة « تنقد » — إلى هذه العقائد المحدثة فى الإسلام ؛ فإنك إن كنت من أهلها[1] لم تكن من — وفى نسخة « لا من » — أهل اليقين ، ولا من أهل الشرع — وفى نسخة بدون عبارة « ولا من أهل الشرع » —

* * *

فهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التى وجدوا أنها مبدأ العالم ، أنها بسيطة ، وأنها علم ، وعقل .

ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم ، وأجزائه ، هو صادر — وفى نسخة « صادق » — عن علم متقدم عليه ، قضوا — وفى نسخة « وضعوا » — أن هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده :

---

(١) انظر ما مرجع الضمير فى (أهلها) .

أن يكون موجوداً .

وأن يكون معقولا .

وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير – وفى نسخة « بل الكثير » وفى أخرى « والكثير » وفى رابعة « بل كثير » – من الناس .

والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به ، لأنه كالقائل له .

* * *

وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا ، فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر ، أنه القائم بذاته ، وكان الأول هو السبب ، فى كل ما قام به من الموجودات بذاتها ، كان هو أحق باسم الجوهر ، واسم الموجود ، واسم العالم ، واسم الحي ، وجميع المعانى التى أفادها فى الموجودات ، وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال .

وأما سائر ما شنع به هذا الرجل ، على هذا المذهب ، فهو شيء غير ملتفت إليه ، إلا عند الجمهور والعامة من الناس ، وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول .

* * *

[١٥٠] – فقوله[١] : وأى جمال لوجود – وفى نسخة « لموجود » – بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما – وفى نسخة « مما » – يجرى – وفى نسخة « جرى » – فى العالم ، ولا بما – وفى نسخة « مما » – يلزم ذاته ، ويصدر منه ، إلى آخر ما قاله – وفى نسخة « إلى آخر القول » –

* * *

(١) أى الغزالى .

[١٥٠] – هو كلام باطل كله ؛ فإنهم إن وضعوا ماهية منزهة عن المحل ، كانت منزهة عن الصفات ، ولم تكن محلا للصفات ، إلا أن – وفى نسخة « بأن » – تكون فى محل ، فتكون مركبة – وفى نسخة « مركباً » – من :

طبيعة القوة .

وطبيعة الفعل .

وهو ذو الماهية الموجودة بإطلاق ، فالموجودات – وفى نسخة « والموجودات » – إنما صارت ذات ماهية به ، وهو الموجود العالم . بالموجودات باطلاق ، من قبل أن الموجودات إنما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته .

وذلك أنه إذا – وفى نسخة « إذ » – كان هو السبب فى كون الموجودات موجودة ومعقولة .

وكانت موجودة بماهياتها .

ومعقولة بعلمه .

فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة .

والقوم إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها ، الذى هو معلول عنها .

فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان ، إذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم .

* * *

وأما على مذهب الأشعرية . فليس له أصلا ماهية – وفى نسخة « ماهية أصلا » – ولا ذات ؛ لأن وجود ذات لا ماهية لها ، ولا هى ماهية ، لا يفهم ، وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية

إلى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات .

وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم

* * *

(١٥١) — وقوله :

ثم يقال — لهؤلاء — : لم تتلخصوا من — وفى نسخة « عن » — الكثرة ، مع الاقتحام — وفى نسخة « اقتحام » — لهذه — وفى نسخة « هذه » — المخازى — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — فأنا نقول :

علمه — وفى نسخة بزيادة « بذاته » — عين — وفى نسخة «غير» — ذاته ؟ أو غير — وفى نسخة « عين » — ذاته ؟

فأن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة .

وإن قلتم : إنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل — وفى نسخة « قائل » . وفى أخرى « قول القائل » — إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟

[١٥١] — كلام فى غاية الركاكة . والمتكلم به أحق الناس بالخزى والافتضاح ، فإن هذا هو إلزام أن يكون :

الكامل المنزه عن صفات الحدوث ، والتغير ، والنقص .

على صفة الناقص المتغير .

وذلك أن الإنسان من جهة أنه شىء مركب من :

محل .

وعلم . موجود فى ذلك المحل ،

لزم أن يكون علمه غير ذاته ، بوجه ما ، كما سلف ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كان المحل هو السبب فى تغاير العلم والذات

ولما كان الإنسان ، إنما كان إنساناً ، وكان أشرف — و نسخة « وأشرف » — من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل ،

---

(١) أى الغزالى .

المقترن إلى ذاته ، لا بذاته ، وجب :

أن يكون ما هو بذاته عقل ، هو أشرف من الموجودات .

وأن يكون منزهاً عن النقص الموجود فى عقل الإنسان .

* * *

[١٥٢] — وقوله[1] :

فإن قيل : ذاته عقل ، وعلم ، فليس له ذات ، ثم علم قائم بها — وفى نسخة « به » —

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة ، وعرض ، يستدعى موصوفاً .

وقول القائل : هو فى ذاته عقل ، وعلم ، كقوله : هو قدرة ، وإرادة ، وهو قائم بنفسه .

ولو قيل به ، فهو كقول القائل فى سواد وبياض : إنه — وفى نسخة « وإنه » وفى أخرى « فإنه » — قائم بنفسه .

وفى كمية ، وتربيع ، وتثليث ، إنه قائم بنفسه .

وكذا فى كل الأعراض ، إلى قوله : وكذلك سائر الصفات .

[١٥٢] — قلت : الشرارة ، والتمويه ، فى قوله ، أظهر ، فانه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية — وفى نسخة « الجوهر له » — من الجوهر القائم بذاته ، وهى الصفة التى من قبلها صار الجوهر القائم ، قائماً بذاته .

وذلك أنه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئاً قائماً بذاته ، ولا موجوداً بالفعل ، بل إنما وجد له القيام بنفسه ، والوجود — وفى نسخة « والموجود » — بالفعل ، من قبل هذه الصفة ، وهى فى وجودها على الجهة المقابلة للأعراض ، وإن كان يظهر — وفى

(١) أى الغزالى .

نسخة « وإن يظهر » ــ من أمر بعضها أنها تحتاج إلى المحل فى الأمور المتغيرة ؛ لأن الأصل فى الأعراض أن تقوم بغيرها ، والأصل فى الماهيات أن تقوم بذاتها ، إلا ما عرض ــ وفى نسخة « عرضه » ــ هنا ــ وفى نسخة « هنالك » ــ للأشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها ــ وفى نسخة « ماهيتها » ــ محتاجة إلى موضوع ــ وفى نسخة « الموضوع » ــ

فهذا الوصف هو أشد شىء بعداً عن طبيعة الأعراض ، فتشبيه ــ وفى نسخة « فبشبهه » وفى أخرى « فتشبهه » وفى رابعة « فتشبهه » ــ العلم الذى هنالك بالأعراض التى هنا ، كلام فى غاية السخف ، وهو أشد سخفاً ممن ــ وفى نسخة « من » ــ يجعل النفس عرضاً ــ وفى نسخة « عرض » ــ كالتثليث والتربيع .

* * *

وهذا كاف فى تهافت هذا القول كله وسخفه ، فلنسم هذا[1] الكتاب « التهافت بإطلاق » ، لا « تهافت الفلاسفة » .

وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرض ، وبخاصة علم الأول سبحانه وتعالى ، وإذا كان فى غاية البعد عن طبيعة العرض ، فهو ، وفى نسخة « وهو » ــ فى غاية البعد من حاجته إلى المحل .

---

(١) يعنى كتاب الغزالى المسمى (تهافت الفلاسفة) .

المسألة السابعة *

فى إبطال قولهم

إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا — وفى نسخة « ولا » — يتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل

* * *

[١٥٣] — قال أبو حامد :

وقد — وفى نسخة بدون عبارة « وقد » — اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم — وفى نسخة « بجنسى ما » — ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد : إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل . وما لا تركيب فيه فلا حد له .

وهذا نوع من التركيب .

وزعموا أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول فى كونه :

موجوداً ، وجوهراً ؛ وعلة لغيره .

ويباينه بشىء آخر لا محالة .

فليس هذا — وفى نسخة « هى » — مشاركة فى الجنس ، بل هو — وفى نسخة « هى » — مشاركة فى لازم عام .

وفرق بين — وفى نسخة « والفرق الذى بين » — الجنس واللازم فى الحقيقة ، وإن لم يفترقا فى العموم على ما — وفى نسخة بدون عبارة « وفرق بين . . . العموم على ما » — عرف فى المنطق ؛ فإن الجنس .

---

* وفى نسخة (مسألة) وفى أخرى (مسألة سابعة)

هو الذاتى — وفى نسخة « الذاتى هو » — العام المقول فى جواب ما هو .

ويدخل فى ماهية الشيء المحدود .

ويكون مقوماً — وفى نسخة « معرفاً » — لذاته .

فكون — وفى نسخة « فيكون » — الإنسان حيا داخل — وفى نسخة « داخلا » — فى ماهية الإنسان ؛ أعنى الحيوانية ، فكان جنساً .

وكونه مولوداً ومخلوقاً ، لازم — وفى نسخة « لازم له » — لا يفارقه قط . ولكنه ليس داخلا فى الماهية ، وإن كان لازماً عاما .

ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتمارى فيها .

* * *

وزعموا أن الوجود لا يدخل قط فى ماهية الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية

إما لازماً لا يفارق ، كالسماء .

أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة .

فالمشاركة فى الوجود ليست — وفى نسخة « ليس » — بمشاركة — وفى نسخة « مشاركة » — فى الجنس .

وأما مشاركته فى كونه علة لغيره كسائر العلل ، فهى — وفى نسخة « فهو » — مشاركة فى إضافة لازمة لا تدخل أيضاً فى الماهية ؛ فإن المبدئية والوجود لا يقوّم واحد منهما الذات . بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات بأجزاء ماهيتها — وفى نسخة « ماهيته » — فليس المشاركة فيه إلا مشاركة فى لازم عام يتبع الذات ، لا فى جنس ؛ ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات . وإن — وفى نسخة « فإن » — حدث باللوازم ، كان ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — رسماً للتمييز — وفى نسخة « للتميز » — لا لتصوير حقيقة — وفى نسخة « تصور » — حقيقة الشيء ، فلا يقال فى حد المثلث — وفى نسخة « التثليث » — إنه الذى تساوى زواياه قائمتين ، وإن كان ذلك لازماً عاما لكل مثلث ، بل يقال : إنه شكل — وفى نسخة «شكل» — تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة — وفى نسخة « المشركة » — فى كونه جوهراً ؛ فإن معنى كونه جوهراً ، أنه موجود لا فى موضوع . والموجود ليس بجنس . فبأن — وفى نسخة

« فإن » وفى أخرى « بأن » — يضاف إليه أمر سلبى ، وهو أنه لا فى موضوع ، لا يصير جنساً مقوماً ، بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل موجود فى موضوع ، لم يصر — وفى نسخة « لم يعد » — جنساً فى العرض ، وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — كالرسم له ، وهو أنه موجود لا فى موضوع ، فليس يعرف كونه موجوداً ، فضلا من أن يعرف أنه فى موضوع ، أو لا فى موضوع .

بل معنى قولنا فى رسم الجوهر : أنه الموجود لا فى موضوع ، أى أنه حقيقة ما ، إذا وجد ، وجد لا فى موضوع — وفى نسخة « الموضوع » — ولسنا نعنى به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — أنه موجود بالفعل حالة التحديد .

فليس المشاركة فيه مشاركة فى جنس ، بل المشاركة فى مقومات — وفى نسخة « مقدمات » — الماهية ، وهى — وفى نسخة « هى » — المشاركة فى الجنس المحوج — وفى نسخة « المخرج » — إلى المباينة بعده بالفصل .

وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب ؛ فإن الوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية — وفى نسخة « وماهيته » — فى نفسه ، هو له لا لغيره .

و إذا لم يكن وجوب الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « الواجب طبيعة . . . وجوب الوجود » — إلا له — وفى نسخة « إلا أنه » — لم يشارك — وفى نسخة « لم يشاركه » — غيره — وفى نسخة بدون عبارة « غيره » — فلم ينفصل عنه بفصل نوعى ، فلم يكن له حد .

* * *

قال أبو حامد : فهذا تفهيم — وفى نسخة « يفهم » — مذهبهم والكلام عليه من وجهين :

* * *

[١٥٣] — قلت: هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة فى هذا القول :

وفيه حق وفيه باطل .

* * *

أما قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل – وفى نسخة « فى فصل » – فان كان أراد – وفى نسخة « كانوا أرادوا » – :

بالجنس المقول بتواطؤ ؛ فهو حق .

وكذلك الفصل ، المقول بتواطؤ .

لأن كل ما هذا صفته ، فهو مركب من :

صورة عامة .

وخاصة .

وهذا هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – الذى يوجد له الحد .

وأما إن عنى – وفى نسخة « عنوا » –

بالجنس ، المقول – وفى نسخة « الجنس المعقول » – بتشكيك : أعنى بتقديم وتأخير ، فقد يكون له جنس ، هو (الموجود) مثلا ، أو « الشيء » أو (الهوية) أو (الذات) .

وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود – فإن أمثال هذه الحدود مستعملة – وفى نسخة « مستعمل » – فى العلوم .

مثل ما قيل فى حد (النفس) إنها :

استكمال لجسم طبيعى آلىٍّ .

ومثل ما قيل فى حد (الجوهر) إنه :

الموجود لا فى موضوع .

لكن ليس تكفى هذه الحدود – وفى نسخة « تكفى هذه هذه » وفى أخرى « تكفى هذه » – فى معرفة – وفى نسخة « فى تعريف » – الشيء ، وإنما يُؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل

تحت أمثال الحدود هذه ، وإلى تصوره — وفى نسخة «إلى تصوره» — بما يخصه .

* * *

وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم — وفى نسخة « لزوم » — عام لها .

فهو قول باطل ؛ وقد بيناه فى غير ما موضع .

وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط ؛ وذلك أنه :

لما انتفى عنده أن يكون جنساً مقولا — وفى نسخة « مقوماً » — بتواطؤ .

وانتفى أيضاً — وفى نسخة بزيادة « عنده » — أن يكون اسما مشتركاً زعم[1] أنه يدل على لازم عام للأشياء .

وما قاله فى الذات ، يلزمه فى اللازم ، ولو كان لازماً ، لم يقل فى جواب ما هو .

وأيضاً إن كان يدل على لازم للأشياء — وفى نسخة « الأشياء » وفى نسخة بدونهما — فهل يدل على ذلك اللازم .

بتواطؤ .

---

(١) فى تعبيره بالزعم ، وفى تصريحه سابقاً بقوله (فهو قول باطل ، وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط) اعتراف بأن الغزالى محق فى نقده لهذه النقطة .

ولكن ابن رشد كان ملتوياً فى تعبيره فلم يعط الحق للغزالى صراحة ، وإنما قال (حكاية الغزالى أن الفلاسفة قالوا هذا القول ، باطلة لأن القائل هو ابن سينا فقط) .

ومن قرأ مقدمات الغزالى فى كتاب التهافت يدرك منها أن الغزالى ينقد ما ارتضاه أرسطو من فلسفة من قبله، مع ما أضافته إليها، وينقد من ذلك ما ارتضاه الفارابى وابن سينا مما ارتضاه أرسطو، أما ما عدلا عنه لسخفه فى نظرهما، فلم ير الغزالى ضرورة للوقوف عنده (انظر المقدمة الأولى من مقدمات كتاب تهافت الفلاسفة).

وهذا من ابن رشد يوضح أنه دخل المعركة مع الغزالى باعتبارها معركة بين الغزالى وبين فلسفة أرسطو ، وتحمس ابن رشد مصروف إلى هذا الجانب فقط ، أما حين تتطور المعركة إلى أن تصبح معركة بين ابن سينا والفارابى فى طرف ، وبين الغزالى فى طرف ؛ فإن تحمس ابن رشد يخمد حتى إنه ليعطى الحق للغزالى فى كثير من المواضع ، وهذا واحد منها .

أو باشتراك .

أو بلزوم آخر .

فإن كان - وفى نسخة « فان كان كان » - يدل بتواطؤ - وفى نسخة « متواطىء » - فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ ، على أمور مختلفة الذوات - وفى نسخة « الذات » -

وأظن أن ابن سينا - وفى نسخة « وأظن ابن سينا أنه » - يسلم هذا وهو - وفى نسخة « أو هو » - مستحيل ؛ لأنه لا - وفى نسخة بدون كلمة « لا » - يكون عن الأشياء المختلفة شىء هو متفق وواحد ، إلا - وفى نسخة « لا » - من جهة ما تلك الأشياء المختلفة ، متفقة فى طبيعة واحدة ؛ إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة ، كما يكون العقل الواحد صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة .

وإذا كان ذلك مستحيلا ، فاسم (الموجود) إنما يدل من الأشياء ، على ذوات متقاربة المعنى ، وبعضها فى ذلك أتم من بعض ؛ ولذلك كانت الأشياء التى وجود - وفى نسخة « وجودها » وفى أخرى «وجودها الذى» - مثل هذا الوجود - وفى نسخة « الموجود » - فيها ، أول ، هو العلة - وفى نسخة « العلم » - فى سائر ما يوجد فيها فى - وفى نسخة « من » - ذلك الجنس .

مثال ذلك : أن قولنا : حار ، مقول بتقديم وتأخير على النار ، وعلى الأشياء الحارة .

والذى يقال عليه بتقديم منها ، وهى النار ، هى السبب فى وجود سائر الأشياء الحارة ، حارة - وفى نسخة بدون كلمة « حارة » -

وكذلك الأمر فى « الجوهر » وفى « الفعل » وفى « المبدأ » وفيما — وفى نسخة « أو فيما » — أشبه ذلك من الأسماء .

وأكثر طبائع ما ينطوى عليه العلم الإلهى هى — وفى نسخة « وهو » وفى أخرى « هو » — من هذا الجنس .

والأسماء التى بهذه الصفة توجد فى الجواهر ، وتوجد فى الأعراض .

* * *

[١٥٤] — وما قاله[1] فى رسم الجوهر :

فقال — وفى نسخة بدون عبارة « فقال » — وكذلك — وفى نسخة « فكذلك » — المشاركة — وفى نسخة « المشرعة » — فى كونه جوهراً ؛ فإن معنى كونه جوهراً ، أنه موجود لا فى موضوع ، والموجود — وفى نسخة « والموعود » — ليس بجنس .

* * *

[١٥٤] — هو شىء لا معنى له ، بل الموجود — وفى نسخة « الوجود » — وهو جنس الجوهر المأخوذ فى حده على نحو — وفى نسخة « نوع » — ما تؤخذ — وفى نسخة « توجد » — أجناس هذه الأشياء فى حدودها .

وقد تبين ذلك (أبو نصر) فى كتابه فى (البرهان) والأمر عند القوم أشهر من هذا .

* * *

وإنما غلط[2] (ابن سينا) أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب ، وكان الذى يدل على الصادق ، يدل على عرض ، ولا يدل — وفى نسخة « ولا بد بل » — فى الحقيقة

---

(١) أى الغزالى .

(٢) أغلاط ابن سينا فى نظر ابن رشد .

على معقول من المعقولات الثوانى ، أعنى المنطقية ، ظن أنه حيث ما — وفى نسخة « سبب ما » — استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما قصد به المترجمون أن — وفى نسخة « أنه » — يدل به على ما يدل عليها — وفى نسخة « عليه » — اسم (الذات) و « الشيء » .

* * *

وقد بين ذلك (أبو نصر) فى كتاب الحروف ، وعرف أن أحد أسباب — وفى نسخة « أن أسباب » — الغلط الواقع فى ذلك ، هو أن اسم الموجود ، هو بشكل المشتق . والمشتق يدل على عرض بل هو فى أصل اللغة مشتق ، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا فى لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء يقسمونه وفى نسخة « ينسبونه » — :

إلى الجوهر ، والعرض .

وإلى القوة ، والفعل .

أعنى لفظاً ، هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الموجود ، لا على — وفى نسخة « عن » — أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل — وفى نسخة « فدل » — على عرض . بل معنى — وفى نسخة « بل على معنى » — ما يدل عليه اسم الذات .

فهو اسم صناعى ، لا لغوى .

وبعضهم رأى لموضع الإشكال الواقع فى ذلك — وفى نسخة « الواقع فى تلك » وفى أخرى « التى أقع فى تلك » — أن يعبر — و نسخة « يعدل » — عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين التكلم

فيه بأن اشتق من – وفى نسخة « عن » – لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ، مما يدل على ذلك المعنى ؛ لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى ، فاستعمل بدل اسم الموجود ، اسم الهوية .

لكنه أيضاً تكلف من هذا اللفظ ، صيغة ليست موجودة – وفى نسخة « صيغة موجودة » – فى لسان العرب ؛ ولذلك عدل الفريق الآخر ، إلى – وفى نسخة « بل » – اسم الموجود .

* * *

والموجود الذى هو بمعنى الصادق ، هو الذى مفهومه هو غير مفهوم الماهية ؛ ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود .

وهذا المعنى هو غير الماهية فى المركب ضرورة .

وهو فى البسيط والماهية واحد ، لا المعنى الذى دل به عليه المترجمون باسم الموجود ؛ فان – وفى نسخة « فاذا » – هذا هو الماهية بعينها .

فاذا قلنا : إن الموجود .

منه جوهر .

ومنه عرض – وفى نسخة « وعرض » –

لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذى دل عليه المترجمون ، وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة – وفى ونسخة « المحملة » –

وإذا قلنا : إن الجوهر موجود ، لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق .

* * *

وكذلك – وفى نسخة « ولذلك » – إذا فهمنا من المسألة المشهورة عند القدماء ، وهى القائلة :

هل الموجود : واحد ، أو أكثر من واحد .

وهى التى تكلم فيها (أرسطو) مع (برمنيدس) – وفى نسخة « برمنيديس » و (مالسيس) – وفى نسخة « وأماليسيس » – من القدماء ، فى الأولى من (السماع الطبيعى) .

فليس ينبغى أن يفهم من ذلك ، إلا ما يدل على الذات . ولو كان الموجود يدل على عرض فى موضوع لكان قول من قال : إن « الموجود واحد ، متناقضاً فى نفسه .

وهذا كله بيِّن لمن ارتاض فى كتب القوم .

* * *

[١٥٥] – ولما فرغ من تقرير – وفى نسخة « تقريره ، وفى أخرى « تقدير » – قولهم ، أخذ فى الرد عليهم فقال :

– وفى نسخة بدون عبارة « فقال » – :

قال أبو حامد ؛ فهذا تفهيم مذهبهم .

والكلام عليه من وجهين : مطالبة ، وإبطال .

* * *

أما – وفى نسخة « وأما » – المطالبة : فبأن – وفى نسخة « فهو أن » وفى أخرى « هو » – يقال :

هذا حكاية المذهب ، فبم عرفتم استحالة ذلك فى حق الأول ؟ حتى بنيتم – وفى نسخة « نفيتم » وفى أخرى « يتم » – عليه نفى التثنية ؛ إذ قلتم : إن الثانى – وفى نسخة « البارى » – ينبغى – وفى نسخة « لا ينبغى » – أن يشاركه فى شىء ، ويباينه فى شىء .

والذى فيه :

ما يشارك به .

وما — وفى نسخة « و » — يباين به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — فهو مركب ، والمركب محال .

[١٥٥] — قلت : إن هذا إنما يلزم فى المشاركة التى توجد من قبل الجنس المقول بتواطو — وفى نسخة « بالتواطو » — لا من قبل الجنس بتشكيك — وفى نسخة « بالتشكيك » —

فاذا أنزل مع — وفى نسخة « على » — الإله الثانى — وفى نسخة بدون كلمة « الثانى » وفى أخرى بدون عبارة « الإله الثانى » — إله — وفى نسخة « له » — فى مرتبة الأول ، فى الألوهية

فاسم — وفى نسخة « باسم » — الاله — وفى نسخة بدون كلمة « الإله » — مقول عليهما بتواطو ، فهو جنس ، فينبغى أن يفترقا بفصل ، فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل .

والفلاسفة لا يجوزون — وفى نسخة « لم يجوزوا » — على موجود قديم أصلا اشتراكاً — وفى نسخة « اشتراك »— فى الجنس ، وإن كان مقولا — وفى نسخة بزيادة « معه » — بتقدم وتأخير ، أن يكون المتقدم علة المتأخر .

* * *

[١٦٥] — ثم قال أبو حامد مناقضاً لهم — وفى نسخة « للفلاسفة » — :

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ؟ ولا دليل عليه إلا قولكم — وفى نسخة « قولهم » وفى أخرى « القول » — المحكى عنكم — وفى نسخة « عنهم » — فى نفى الصفات ، وهو أن :

المركب من الجنس والفصل مجتمع — وفى نسخة « يجتمع » — من أجزاء .

فإن كان يصح لواحد — وفى نسخة « للواحد » — من الأجزاء ، أو الجملة ، وجود دون الآخر ، فهو واجب الوجود ، وما عداه ليس بواجب — وفى نسخة « الوجود دون ما عداه » —

وإن كان لا يصح للأجزاء — وفى نسخة « للآخر » — وجود دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود — وفى نسخة بدون كلمة « وجود » — دون الأجزاء — وفى نسخة « الآخر » — فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه فى الصفات ، وبينا أن ذلك ليس بمحال فى قطع التسلسل — وفى نسخة « تسلسل العلل » — والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظائم التى — وفى نسخة « الذى » — اخترعوها فى لزوم اتصاف واجب الوجود ، فلم يدل عليه دليل .

فإن — وفى نسخة « فإن » — كان واجب الوجود ما وصفوه به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج فى قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ، وإنما الدليل على — وفى نسخة « دل على » — قطع التسلسل فقط .

وهذا — وفى نسخة « وهذا فن » — وقد فرغنا — وفى نسخة « فرضنا » — منه فى الصفات ، وهو فى هذا النوع أظهر ؛ فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ليس — وفى نسخة ، « ليس هو » — كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة — وفى نسخة « الشيء إلى صفة وموصوف » وفى أخرى « الموصوف إلى ذات وصفة : أى إلى صفة وموصوف » —

فإن الصفة غير الذات .

والذات غير الصفة .

والنوع ليس غير الجنس من كل وجه . فمهما ذكرنا النوع ، فقد ذكرنا الجنس وزيادة .

وإذا ذكرنا الإنسان — وفى نسخة « إنسانا » وفى أخرى « الإنسانية » — فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق .

فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغنى عن الحيوانية ، كقول القائل — وفى نسخة « كقوله » — :

إن الإنسانية هل تستغنى عن نفسها ، إذا انضم إليها شيء آخر ؟ فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

* * *

ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات على علتين :

إحداهما : علة السموات .

والأخرى : علة العناصر .

أو إحداهما : — وفى نسخة « أحدهما » — : علة العقول .

والأخرى — وفى نسخة « والآخر » — : علة الأجسام كلها :

ويكون بينهما مباينة ومفارقة فى المعنى كمباينة — وفى نسخة « كما بين » — (الحمرة) و (الحرارة) فى محل واحد ؛ فإنهما متباينان — وفى نسخة « مباينان » وفى أخرى « يتباينان » — فى المعنى — وفى نسخة « بالمعنى » — من غير أن يفرض فى (الحمرة) تركيب جنسى وفصلى — وفى نسخة « تركيب جنسياً وفصلياً » — بحيث يقبل الانفصال .

بل إن كان فيه كثرة ، فهو نوع كثرة لا يقدح فى وحدة — وفى نسخة « وجود » — الذات .

فمن أى وجه يستحيل هذا فى العلل ؟

وبهذا يتبين — وفى نسخة « تبين » — عجزهم عن نفى إلهين صانعين .

[١٥٦] — قلت :

أما التركيب الذى يكون من — وفى نسخة « بين » — الجنس والفصل ، فهو بعينه التركيب الذى يكون من — و نسخة « عن » — الشىء الذى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — بالقوة . والشىء الذى يكون بالفعل .

لأن الطبيعة التى يدل عليها الجنس ليس — وفى نسخة « ليست » — توجد بالفعل فى وقت من الأوقات خالية من الطبيعة التى تسمى الفصل والصورة .

وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد ، ولا فاعل ؛ لأن الفصل من شروط — وفى نسخة « شرط » —

وجود – وفى نسخة بدون كلمة « وجود » – الجنس ، من جهة ما هو القوة ، فليس يوجد عاريا من الفصل .

فمقارنة كل واحد منهما صاحبه ، بجهة ما ، شرط فى وجود الاخر .

والشيء بعينه ، لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده ، فله ضرورة علة هى التى أفادته الوجود ، بأن قرنت الشرط بالمشروط فيه

* * *

وعندهم أيضاً أن القابل بالحقيقة ، هو ما كان قوة فقط ، وإن كان فعلا فبالعرض .

والمقبول ما كان فعلا ، وإن كان قوة فبالعرض .

وذلك أن – وفى نسخة « أنه » – ليس يتميز المقبول فيه من القابل إلا من جهة أن أحدهما بالقوة شيء آخر ، وهو بالفعل الشيء المقبول – وفى نسخة بدون عبارة « فيه من القابل. . . الشيء المقبول » .

وكلما كان – وفى نسخة بدون كلمة « كان » – هو بالقوة شيئاً – وفى نسخة « شيء » – آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك – وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » – الشيء الآخر ، ويخلع الشيء الذى هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – بالفعل .

ولذلك إن ألفى ههنا .

قابل بالفعل .

ومقبول بالفعل .

فكلاهما – وفى نسخة « وكلاهما » – قائم بذاته ، لكن القابل هو جسم – وفى نسخة بزيادة « لا عرض » – ضرورة ؛ فان القبول إنما يوجد أولا :

للجسم .

أو لما هو كالجسم .

فان الأعراض لا توصف بالقبول .

ولا الصور – وفى نسخة « بالقبول » –

ولا الصور – وفى نسخة « ولا الصورة » –

ولا السطح .

ولا الخط .

ولا النقطة – وفى نسخة « ولا النقط » –

ولا بالجملة – وفى نسخة « وبالجملة » – ما لا ينقسم .

وأما فاعل ليس بجسم ، فقد قام عليه البرهان

وأما قابل – وفى نسخة « القابل » – ليس بجسم ، ولا فى جسم فمستحيل .

إلا ما تشككوا من أمر العقل الذى بالقوة ؛ فإنه :

إذا كان المركب من صفة وموصوف – وفى نسخة « موصوف وصفة » – ليست زائدة على الذات ، كان كائناً فاسداً ، وكان جسما ضرورة .

وإن كان مركباً من موصوف وصفة زائدة على الذات ، من غير أن يكون فيه قوة فى الجوهر ، ولا قوة على – وفى نسخة « فى » – تلك الصفة ، مثل ما يقول القدماء

فى الجرم السماوى ، لزم ضرورة أن يكون ذا كمية ، وأن يكون جسما ، لأنه إن – وفى نسخة « إذا » – ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ، ارتفع عنها أن يكون قابلة محسوسة ، – وفى نسخة « أن يكون قابلا محسوساً » –

وكذلك يرتفع إدراك الحس عن تلك الصفة ، فتعود الصفة

والموصوف كلاهما عقلا ، – وفى نسخة « عقل » – فيرجعان إلى معنى واحد بسيط ؛ لأن العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما أنهما – وفى نسخة « من أمرهما أنها » – معنى واحد ؛ إذ كان التكثير فيهما بالعرض ، أعنى من جهة الموضوع

* * *

وبالجملة : فوضع القوم ذاتاً وصفات – وفى نسخة « وصفاتاً » – زائدة على الذات ، ليس شيئاً أكثر من وضعهم جسما قديماً ، وأعراضاً محمولة فيه ، وهم لا يشعرون ؛ لأنهم إذا رفعوا الكمية التى هى الجسمية ، ارتفع أن يكون – وفى نسخة بدون كلمة « يكون » – فى نفسه معنى محسوساً ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول .

فأن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلا ومعقولا وذلك – فى نسخة بدون عبارة « ذلك » – هو الواحد البسيط الحق .

* * *

وقولهم – إن تغليطهم كله إنما هو من باب تسميتهم إياه واجب الوجود وإنه إذا – وفى نسخة بدون كلمة « إذا » – استعمل بدل ذلك – وفى نسخة « يدل على ذلك » – ما ليس له علة ، لم يلزم الاول – وفى نسخة بدون كلمة « الأول » – ماالزموه – وفى نسخة « لزمه » – من الصفات الواجبة لواجب الوجود .

ليس بصحيح ، لأنه إذا وضع موجود ليس له علة ، وجب أن يكون واجب الوجود نفسه .

كما أنه إذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه ، وجب

أن لايكون له علة ، وإذا لم يكن له فأحرى أن لا ينقسم إلى شيئين .

علة ، ومعلول .

ووضع المتكلمين : الأول ، مركباً من صفة وموصوف — وفى نسخة « صفة موصوف » — يقتضى — وفى نسخة « يقضى » — أن يكون له علة فاعلة ، فلا يكون علة أولى ، ولا واجب الوجود .

وهو ضد ما وضعوه ، من كونه من الموجودات التى ترجع الصفة والموصوف فيها إلى معنى واحد بسيط ، فلا معنى لتكرار هذا ، والإطالة فيه .

* * *

وأما ما قاله [1] من أن الأول سبحانه وتعالى إن لم يستحل — وفى نسخة « يستحيل — فى حقه أن يكون مركباً من موصوف وصفة زائدة على الموصوف ، فهو أحرى أن لا يستحيل أن يكون مركباً من موصوف وصفه — وفى نسخة بدون عبارة « زائدة على الموصوف . . . من موصوف وصفة » — هى عين الموصوف .

* * *

فقد قلنا : على أى جهة يستحيل ، وعلى أى جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين — وفى نسخة « كونها مفارقين » — للمواد .

* * *

وأما قوله [2] — وفى نسخة « قولهم » — : إن برهانهم على نفى الإثنينية ليس بمانع أن يكون ههنا إلهان :

أحدهما ؛ هو علة السماء مثلا — وفى نسخة بدون كلمة « مثلا » —

والآخر : هو علة الأرض .

أو أحدهما : — وفى نسخة « أحدهما هو » — علة المعقول .

والآخر : علة المحسوس من الأجسام .

---

(١) أى الغزالى . (٢) أى الغزالى .

ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضى تضادا مثل المباينة — وفى نسخة « أمثال المائية » — التى توجد بين الحمرة والحرارة ؛ فإنها توجد — وفى نسخة « توجدان » — فى محل واحد .

فنقول ليس بصحيح ؛ لأنه إذا فرض اختراع الموجود — وفى نسخة «الموجودات» — وابتداعه — وفى نسخة « وابتداعها » — لطبيعة واحدة ، وذات واحدة ، لا لطبائع مختلفة ؛ لزم ضرورة ، متى وضع شىء من تلك الطبيعةمساوياً فى الطبع والعقل للطبيعةالأولى ، أن يكونا .

مشتركين فى وصف .

متباينين — وفى نسخة « ومتباينين » — فى وصف .

والذى بتباينان به لا يخلو أن يكون :

من نوع تباين الأشخاص .

أو من نوع تباين الأنواع .

فإن كان من نوع تباين الأنواع ، قيل علهما — وفى نسخة « علها » — اسم الإله باشتراك الاسم ؛ وذلك خلاف — وفى نسخة بدون كلمة « خلاف » — ما وضع ؛ لأن الأنواع المشتركة فى جنس واحد هى :

إما أضداد .

وإما مابين الأضداد .

وهذا كله مستحيل .

وإن كان تباينهما بالشخص فكلاهما فى مادة ، وذلك خلاف مااتفق عليه .

وأما إن وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض ، وأنها مقولة عليها بتقديم وتأخير ، فالطبيعة الأولى أشرف من الثانية ، والثانية معلولة عنها ضرورة ، حتى يكون مثلا مبتدع

السموات ، هو المبتدع — وفى نسخة « مبتدع » — للعلة التى ابتدعت الاسطقسات .

وهذا هو وضع الفلاسفة .

وكلا الوضعين يرجع إلى وضع علة أولى .

أعنى من يضع أن الأول يفعل بوسائط علل كثيرة .

أو يضع أن الأول علة بنفسه لجميع الأشياء المختلفة بغير واسطة

لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة ؛ لأن المعلوم بنفسه — وفى نسخة بدون عبارة « لجميع الأشياء . . . المعلوم بنفسه » — أن — فى نسخة « إلى » — العوالم قامت من علة ومعلول ؛ فان — وفى نسخة « وإن » — البحث عن هذه العلل هو الذى أفضى — وفى نسخة « أقصى » — بنا إلى علة أولى لجميعها .

ولو كانت هذه المبادىء المختلفة بعضها مطلقاً من بعض ، أعنى ليس بعضها عللا لبعض ، لما كان من العالم شىء واحد ومرتبط — وفى نسخة « مرتبط » —

وهذا المعنى هو الذى دل على إبطاله قوله سبحانه وتعالى :

(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) .

* * *

[١٥٧] — قال أبو حامد :

فإن قيل : إنما يستحيل هذا من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين :

إن كان شرطاً فى وجوب الوجود ، فينبغى أن يوجد لكل واجب — وفى نسخة « لكل واحد » وفى أخرى « لكل واحد واجب » — وجود . فلا يتباينان .

وإن لم يكن هذا شرطاً ، ولا الآخر — وفى نسخة « والآخر » — شرطاً ، فكل ما لا يشترط فى وجوب الوجود ، فوجوده مستغن عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين — وفى نسخة « غير » —ما ذكرتموه فى الصفات ، وقد تكلمنا عليه .

ومنشأ التلبيس فى جميع ذلك ، فى لفظ واجب الوجود ، فليطرح ؛ فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود ، إن لم يكن المراد به : موجود لا — وفى نسخة « لا علة له ولا » — فاعل له ، قديم .

وإن كان المراد — وفى نسخة بدون عبارة « به موجود . . . كان المراد » — هذا فليترك لفظ واجب الوجود ، وليبين أن موجوداً لا — وفى نسخة بدون عبارة « فاعل له . . . موجودا لا » — علة له — وفى نسخة بزيادة « قديماً » — ولا فاعل له — وفى نسخة « ولا فاعل » وفى أخرى « لا فاعل له» — يستحيل — وفى نسخة « ولا يستحيل » — فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

* * *

فيبقى قولهم : إن ذلك هل هو شرط فى أن لا يكون له علة ، فهو هوس ؛ فإن ما لا علة له ، قد بينا أنه لا يعلل — وفى نسخة « لا يقال » — كونه لا علة له ، حتى يطلب شرطه .

وهو — وفى نسخة «أو هو » وفى أخرى « إذ هو » —كقول القائل : إن السوادية هل هى شرط — وفى نسخة بدون كلمة « شرط » — فى كون اللون لوناً ، فإن كان شرطاً فلم كانت — وفى نسخة « كان » — الحمرة لوناً ؟

فيقال : أما فى حقيقته ، فلا يشترط واحد منهما : أعنى ثبوت حقيقة اللونية فى العقل .

وأما فى وجوده ، فالشرط أحدهما ، لا بعينه . أى — وفى نسخة « إذ » — لا يمكن جنس فى الوجود — وفى نسخة « من الموجود » وفى أخرى « فى الموجود » — إلا وله فصل .

وكذلك — وفى نسخة « فكذلك » — من يثبت علتين ويقطع التسلسل فيهما — وفى نسخة « بهما » — فيقول : يتباينان— وفى نسخة « متباينان » — بفصل . وأحد — وفى نسخة « واحد » — الفصول — وفى نسخة « من الفصول » — وفى أخرى

« الفصل » — شرط الوجود — وفى نسخة « الوجوب » — لا محالة ، ولكن لا على التعين — وفى نسخة — « التعيين » وفى أخرى « المعين » —

* * *

[١٥٨] — قلت :

حاصل ما حكاه فى الاحتجاج عن الفلاسفة : أنهم يقولون : لا يخلو أن يكون :

الفصل الذى يقع — وفى نسخة «يرتفع » — به الاثنينية فى واجب الوجود ، هو شرط وجوب الوجود .

أو — وفى نسخة « إن » وفى أخرى « أو إن » وفى رابعة « إن » — يكون فصلا ليس بشرط فى وجوب الوجود .

فإن كان الفصل الذى به يفترقان ، شرطاً فى وجوب الوجود فى حق — وفى نسخة « حد » — كل واحد منهما ، فلا يفترقان فى وجوب الوجود ، فواجب الوجود واحد ضرورة ؛ كما أنه لو كان السواد شرطاً فى وجوب اللون . والبياض شرطاً فى اللونية ، لم يفترقا — وفى نسخة « لم يفترقان » — فى اللونية .

وإن كان الفصل الذى به يفترقان ، ليس له مدخل فى وجوب الوجود ، فوجوب الوجود — وفى نسخة « الوجود فوجب » — لكل واحد منهما بالعرض .

وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود .

* * *

وهذا الكلام غير صحيح ؛ فان الأنواع شرط فى وجود الجنس . وكل واحد منهما شرط فى وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين ؛ لأنه لو كان ذلك — وفى نسخة « لو كان » وفى أخرى

« او ذلك » ـ كذلك لم يجتمعا فى وجود اللون .

* * *

وهو ـ وفى نسخة « فهو » ـ يعاند هذا القول بمعاندتين :

إحداهما : أن هذا إنما عرض من حيث يظن أن واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع ، وليس الأمر عندنا كذلك ، بل إنما نفهم من واجب الوجود أمراً سلبياً ، وهو أنه لا علة له والأسلاب ـ وفى نسخة « والسلب » ـ غير معللة ، فكيف يستعمل فى نفى ما لا ـ وفى نسخة بدون عبارة « علة له والأسلوب . . . فى نفى ما لا » ـ علة له مثل هذا ؟ حتى يقال : لا يخلو أن تكون ما به يفترق ما لا علة له مما ـ وفى نسخة « فما » ـ لا علة له ـ وفى نسخة بدون عبارة « له » ـ :

شرطاً فى كونه لا علة له .

أو لا يكون شرطاً .

فان كان شرطاً ، لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق .

وإن لم يكن شرطاً ، لم يقع به تعدد ـ وفى نسخة بدون عبارة « ولا افتراق . . . به تعدد » ـ فيما لا علة له ، وكان ما لا علة له ـ وفى نسخة بدون عبارة « وكان ما لا علة له » ـ واحداً ـ وفى نسخة « واحد » ـ

* * *

ووجه فساد هذا القول ، فيما زعم هو ، أن ما لا علة له نفى محض . والنفى ليس له علة ، فكيف يكون له شرط هو السبب فى وجوده ؟

وهذه مغالطة ؛ فإن الأسلاب الخاصة ـ وفى نسخة

« الحاصلة » – التى تجرى مجرى الأسماء المعدولة وهى الأسلاب التى نستعمل فى تمييز الموجودات بعضها من بعض ، لها علل وشروط ، هى – وفى نسخة « وهى » – التى اقتضت لها ذلك السلب .

كما لها أسباب وشروط هى التى اقتضت لها الأوصاف الإيجابية ،فلا فرق فى هذا المعنى ، بين الصفات الإيجابية والسلبية .

ووجوب – وفى نسخة « ووجود » – واجب الوجود ، هو –وفى نسخة بدون كلمة « هو »– صفة لازمة لما – وفى نسخة « له » – لا علة له ، فلا فرق بين أن يقال فيه .

واجب الوجود . أو علة له .

فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول ، لا من خصومه – وفى نسخة « خصوصه » وفى أخرى « خصمه » .

* * *

وأما المعاندة الثانية : فتحصيلها : أن قولهم :

لا يخلو أن يكون الفصل الذى به – وفى نسخة «أن يكون ما به » – يتباين – وفى «نسخة تتباين » – واجب الوجود .

شرطاً .

أو ليس بشرط .

فإن كان شرطاً ،فلم – وفى نسخة « فلم لم » – ينفصل أحدهما عن الثانى ، من حيث هو واجب الوجود ، فواجب الوجود واحد .

وإن لم يكن شرطاً ، فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم هو – وفى نسخة « وهو » – مثل قول القائل .

اللون إن وجد منه أكثر من واحد ، فلا يخلو :

أن يكون ما ينفصل به لون عن لون ، شرطاً فى وجود اللون .
أو لا يكون .

فإن كان شرطاً فى وجود اللون ، فلم ينفصل أحدهما عن الثانى ، من جهة ما هو لون ، ويكون اللون طبيعة — وفى نسخة « طبيعية » — واحدة .

وإن لم يكن واحد — وفى نسخة « واحداً » — منهما شرطاً فى وجود اللونية ، فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر ، وهذا كذب

* * *

[١٥٨] — ثم قال أبو حامد هو — وفى نسخة « ثم قال هو » — عن الفلاسفة فى هذا ، جواباً ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — فقال :

فإن قيل : هذا يجوز فى اللون ؛ فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، وائداً على الماهيه ولا يجوز فى واجب الوجود ؛ إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس ثم ماهية يضاف الوجود إليها .

فكما — وفى نسخة « وكما » — أن فصل السواد ، وفصل الحمرة ، لا يشتركان — وفى نسخة « لا يشترط » — فى اللونية — وفى نسخة « للونية » — فى كونها لونية ، إنما يشترط فى وجودها الحاصل — وفى نسخة « بكونها حاصلة » — بعلة ؛ فكذلك ينبغى أن لا يشترط فى الوجود الواجب ؛ فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية لِلَّوْنِ ، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه فى المسألة التى بعده .

وقولهم : إنه وجود — وفى نسخة « موجود » — بلا ماهية ، خارج عن المعقول .

ورجع حاصله الكلام إلى أنهم :
بنوا نفى التثنية على نفى التركيب الجنسى والفصلى .
ثم بنوا ذلك — وفى نسخة « ذاك » — على نفى الماهية وراء الوجود .

فهما أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس بطل عليهم الكل، وهو بنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيت — وفى نسخة « بيوت » — العنكبوت .

[١٥٨] — قلت :

جوابه عن الفلاسفة بناه هنا على القول بأن الوجود ، هو عرض فى الموجود ، أعنى الماهية .

وعاندهم — وفى نسخة « وعندهم » — هو بأن الوجود فى كل شىء هو غير — وفى نسخة « عين » — الماهية .

وزعم أن قولهم ، إنما بنوه على هذا .

والفرق الذى — وفى نسخة « التى » — أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال ، كما ألزموا من أمر اللونية والفصول التى فيها كيفما وضعوا الأمر ؛ فانه لا يشك أحد أن فصول الجنس هى علة الجنس ، سواء أنزلت للجنس وجوداً غير ما هيته — وفى نسخة « ماهية » — أو ماهية — وفى نسخة « ماهيته » — نفس وجوده ؛ لأنه إن كانت فصولا للوجود ، كان الوجود للون غير ماهية اللون ، لزم أن تكون الفصول التى ينقسم بها اللون ، فصولاً لماهية اللون ، بل فصولا — وفى نسخة « فصولا لا » — لعرض من أعراضه .

وذلك فرض مستحيل ؛ ولذلك ألحق هو أنّا إذا قسمنا اللون لفصوله ، فقلنا :

الوجود للون بما هو لون ، إنما يكون بالفعل :
إما لأنه أبيض .
أو أسود .
أو غير ذلك من الألوان .
فلم نقسم عرضاً للون ، وإنما قسمنا جوهر اللون .

فالقول — وفى نسخة « بالقول » — بأن الوجود — وفى نسخة « الموجود » — عرض فى الموجود باطل بهذا المعنى .

والاعتراض .

وجوابه هو — وفى نسخة بدون كلمة «هو» — عن الاعتراض ، كلام ساقط .

* * *

[١٥٩] — وقوله[1] :

إنهم بنوا نفى التثنية ، على نفى التركيب بالجنس والفصل — وفى نسخة « بالجنس والفصلى » وفى أخرى « بالجنسى والفصلى » —

ثم بنوا ذلك — وفى نسخة « ذاك » — على نفى الماهية وراء الوجود .

فمتى — وفى نسخة « فهما » — أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس ، بطل عليهم الكل .

* * *

[١٥٩] — كلام غير صحيح ؛ فان بنياتهم نفى التثنية بالعدد فى شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم — وفى نسخة بدون كلمة «الاسم» — بتواطؤ — وفى نسخة « بالتواطؤ » — أمر بين بنفسه فانه متى أنزلنا التثنية والاشتراط فى شيئين بسيطين عاد البسيط مركباً .

* * *

وتحصيل القول فى هذا أن الطبيعة المسماة بـ « واجب الوجود » وهى التى لا علة لها ، وهى علة لغيرها ، أنه لا يخلو :

أن تكون واحدة بالعدد .

أو كثيرة .

---

(١) أى الغزالى .

ثم إن كانت كثيرة ، فلا يخلو :

أن تكون كثيرة بالصورة – وفى نسخة « بالصور » – واحدة بالجنس المقول بتواطؤ أو واحدة بالنسبة .

أو تكون واحدة بالاسم فقط .

فإن كانت مختلفة بالعدد ، مثل زيد وعمرو ، وواحدة – وفى نسخة « واحدة » – بالنوع ، فهى ذات هيولى ضرورة ؛ وذلك مستحيل .

وإن كانت مختلفة الصورة ، واحدة بالجنس المقول عليها بتواطؤ – وفى نسخة « بالتواطؤ » – فهى مركبة ضرورة .

وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد ، فلا يمنع – وفى نسخة « يمتنع » – من ذلك مانع ، وبعضها علل لبعض ، وتنتهى – وفى نسخة « تنتهى » – إلى أول فيها . وهذه هى حال الصورة المفارقة للمواد عند الفلاسفة .

وأما إن كانت إنما تشترك فى الاسم ، فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد ؛ فان هذه هى حال الأسباب الأول الأربعة : أعنى :

الفاعل الأول .

والصورة الأخيرة .

والغاية الأخيرة – وفى نسخة بدون عبارة « والغاية الأخيرة » – والمادة الأخيرة

فلذلك – وفى نسخة « فكذلك » – ليس يحصل من هذا النحو – وفى نسخة « النوع » – من الفحص شيء محصل – وفى نسخة « يحصل » – ولا يفضى إلى المبدأ الأول ، كما ظن ابن

سينا ، ولا أنه واحد ولا بد .

* *

[١٦٠] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

المسلك الثانى : الإلزام — وفى نسخة « للإلزام » وفى أخرى « فى الإلزام » — وهو أنا نقول :

إن لم يكن الوجود والجوهرية ، والمبدئية ، جنساً ؛ لأنه ليس مقولا فى جواب ما هو .

فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول ، التى هى المبادئ للوجود —وفى نسخة «للموجود » — المسماة — وفى نسخة « المسمى» — بالملائكة— وفى نسخة « الملائكة » وفى أخرى « ملائكة » — عندهم ، التى هى معلولات الأول ، عقول مجردة عن المواد .

* * *

فهذه الحقيقة تشمل — وفى نسخة «تشتمل » — الأول ، ومعلوله الأول — وفى نسخة بدون عبارة « عقول مجردة . . . ومعلوله الأول » — فإن الموجود — وفى نسخة « المعلول » — الأول أيضاً بسيط — وفى نسخة « بسيط أيضاً » — لا تركيب فى ذاته ، إلا من حيث لوازمه ، وهما مشتركان فى أن كل واحد : عقل مجرد عن المادة .

وهذه حقيقة جنسية ، فليس العقلية المجردة للذات — وفى نسخة « الذات » — من اللوازم ، بل هى الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين :

الأول .

وسائر العقول .

فإن لم يباينها شيء — وفى نسخة « بشيء » — آخر ، فقد عقلتم — وفى نسخة « عقلت » — الإثنينية — وفى نسخة « اثنينية » — من غير مباينة .

وإن — وفى نسخة « فإن » — باينتها .

فما — وفى نسخة « بما » — به المباينة ، غير ما به المشاركة .

والعقلية والمشاركة — وفى نسخة « والعقلية المشاركة » — وفى نسخة « أو العقل » — فيها مشاركة فى الحقيقة ؛ فإن الأول :

عقل نفسه .

وعقل غيره ، عند من يرى ذلك ، من حيث إنه فى ذاته عقل مجرد عن المادة .

وكذلك المعلول الأول ، وهو العقل الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — الذى أبدعه الله تعالى من غير واسطة ، مشارك فى هذا المعنى .

والدليل عليه : أن العقول — وفى نسخة « للمعقول » — التى هى معاولات — وفى نسخة « معقولات » — أنواع مختلفة ، وإنما :

اشتراكها فى العقلية .

وافتراقها — وفى نسخة « واقترانها » — بفصول سوى ذلك .

وكذلك الأول يشارك — وفى نسخة « شارك » — جميعها فى العقلية ، فهم — وفى نسخة «فهو» — فيه بين نقض القاعدة والمصير — وفى نسخة « أو المصير » — إلى أن — وفى نسخة « إلى » وفى أخرى « و » — العقلية ليست مقومة للذات ، وكلاهما محال — وفى نسخة « محالا » — عندهم .

(١٦٠) — قلت :

أما أنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا ، من أن ههنا أشياء يعمها اسم واحد .

لا عموم الأسماء — وفى نسخة « الأشياء » — المتواطئة .

ولا عموم الاسماء — وفى نسخة « الأشياء » — المشتركة .

بل عموم الأسماء — وفى نسخة « الأشياء » — المنسوبة إلى شىء واحد المشككة .

وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقى إلى أول فى ذلك الجنس ، هو العلة الأولى ، لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم ، مثل اسم الحرارة المقولة :

على النار .

وعلى سائر الأشياء الحارة .

مثل اسم الموجود المقول .

على الجوهر — وفى نسخة « الجواهر » —

وعلى سائر الأعراض .

ومثل اسم الحركة المعقول .

على الحركة فى الموضع — وفى نسخة « الوضع » —

وعلى سائر الحركات .

فلست — وفى نسخة « فليست » وفى أخرى « ولست » وفى رابعة « لست » — تحتاج إلى توقيف على الخلل الداخل فى هذا القول.

* * *

وذلك أن اسم العقل يقال :

على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير .

وإن فيها — وفى نسخة « منها » — عقلاً أولا ، هو — وفى نسخة « وهو » — العلة فى سائرها وكذلك الأمر فى الجوهر .

والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة ، أن — وفى نسخة « أن يكون » — بعضها علة لبعض .

وما هو علة لشىء ، فهو متقدم على المعلول .

وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول ، واحدة بالجنس إلا فى العالى الشخصية .

وهذا النوع من المشاركة ، هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية — وفى نسخة بدون كلمة « الحقيقية » — فان الأشياء المشتركة فى الجنس ، ليس فيها أول هو العلة فى سائرها ، بل هى كلها — وفى نسخة « بل حركاتها » — فى مرتبة واحدة ، ولا يوجد

فيها شيء بسيط . والاشياء المشتركة فى معنى مقول عليها بتقدم وتاخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط

وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه أثينينة ؛ لأنه مهما فرض له ثان ، وجب أن يكون فى مرتبته — وفى نسخة « مرتبة » — من الوجود .

وفى طبيعته .

فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما ، يشتركان فيها اشتراك الجنس الحقيقى .

فيجب أن يفترقا لفصول زائدة على الجنس .

* * *

فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل .

وكل ما هو بهذه الصفة ، فهو محدث .

وبالجملة : فالذى فى النهاية من الكمال فى الوجود، يجب أن يكون واحداً ؛ لأنه :

إن لم يكن واحداً ، لم يكن فى النهاية من الكمال ، فى — وفى نسخة بدون عبارة « الكمال فى » — الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « يجب أن تكون . . . فى الوجود » — لأن الذى فى النهاية لا يشاركه غيره — وفى نسخة « لا يشارك غيره » —

وذلك أنه — وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى بدون العبارتين — كما أنه ليس للخط — وفى نسخة « فى الخط » — الواحد من طرف واحد — وفى نسخة « الطرف الواحد » — نهايتان .

كذلك الأشياء الممتدة فى الوجود ، المختلفة بالزيادة والنقصان ، ليس لها نهايتان من طرف واحد .

فا بن سينا لما – وفى نسخة بدون كلمة « لما » – لم يعترف بوجود – وفى نسخة « لوجود » – هذه الطبيعة المتوسطة :

بين الطبيعة التى يدل عليها الاسم المتواطئ .

وبين الطبائع التى لا تشترك – وفى نسخة « اشتراك » – إلا فى اللفظ فقط ، أو فى عرض بعيد ، لزمه – وفى نسخة « فلزمه » وفى أخرى « ولزمه » – هذا الاعتراض .

المسألة الثامنة*

فى إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقية يضاف الوجود(١) إليها . بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

* * *

[١٦٦١] — والكلام عليه من وجهين :

الأول : المطالبة بالدليل ؛ فيقال : بم عرفتم ذلك ؟

أبضرورة العقل ؟ — وفى نسخة بدون كلمة « العقل » —

أو بنظره ؟ — وفى نسخة « بنظر » وفى أخرى « نظر » —

وليس بضرورى ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، أو تابعاً — وفى نسخة « وتابعا » — لها ولازماً لها .

والتابع معلول .

فيكون الوجود الواجب — وفى نسخة « الواجب الوجود » — معلولا .

وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع — وفى نسخة بدون عبارة « إلى منبع » — التلبيس ، فى إطلاق لفظ (الوجود الواجب) .

فإنا نقول :

له حقيقة ، وماهية .

وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية .

ووجودها مضاف إليها .

---

* وفى نسخة (مسألة) وفى أخرى (مسألة ثامنة) .

(١) وفى نسخة « لوجود » .

وإن أحبوا أن يسموه (تابعاً ، ولازماً) فلا مشاحة فى الأسامى ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود — وفى نسخة «الوجود غيره» — بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية .

فإن عنوا بـ (التابع والمعلول) أن له حقيقة فاعلية ، فليس كذلك .

وإن عنوا غيره ، فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ؛ إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل .

وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة — وفى نسخة « تابعة » — ممكن ، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

* * *

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ؛ الذى هو تابع له .

فيكون الوجود معلولا ، ومفعولا — فى نسخة « أو مفعولا » —

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة — وفى نسخة « الحارة » — لا تكون سبباً للوجود فكيف فى القديم ؟ إن عنوا بـ (السبب) الفاعل له .

وإن عنوا به وجهاً آخر ، وهو أنه لا يستغنى عنه ، فليكن كذلك ، فلا استحالة فيه ، إنما الاستحالة فى تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة .

وما عدا ذلك لم تعرف استحالته ، فلا بد من برهان على استحالته .

وكل براهينهم — وفى نسخة « مذاهبهم » — تحكمات ، مبناها على أخذ — وفى نسخة «حد» — لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم ، ويسلّم أن الدليل قد دل على واجب وجود — وفى نسخة « واجب الوجود» — بالنعت الذى وصفوه . وليس كذلك كما سبق .

* * *

وعلى الجملة . دليلهم فى هذا . يرجع إلى دليل .

نفى الصفات .

ونفى الانقسام الجنسى والفصلى .

إلا أنه أغمض وأضعف ، لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ .

وإلا فالعقل يتسع لتقديرها ماهية واحدة موجودة .

وهم يقولون : كل ماهية موجودة فكثرة — وفى نسخة « فمكثرة » وفى أخرى « بكثرة » — ؛ إذ فيه ماهية ووجود .

وهذا غاية الضلال ؛ فإن الموجود الواحد معقول بكل حال .

ولا موجود إلا وله حقيقة .

ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة .

[١٦١] — قلت :

لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سنيا على وجهه ، كما فعل ، وفى نسخة « نقل » — فى [1] (المقاصد) .

وذلك أن الرجل[2] لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته ، لم يجز عنده أن تكون ذاته هى الفاعلة لوجوده فى الممكنات ؛ لأنه لو كان كذلك ، لكان الشيء علة وجوده ، ولم يكن له فاعل .

فلزم عنده من هذا أن كل ما وجدوه زائد على ذاته ، فله علة فاعلة — وفى نسخة بدون كلمة « فاعلة » —

فلما كان الأول عنده — وفى نسخة بدون عبارة « عنده » — ليس له فاعل ، وجب أن يكون وجوده عين ذاته

ولذلك ما عانده أبو حامد بأن[3] شبَّه الوجود بلازم من لوازم الذات ، ليس[4] بصحيح ؛ لأن ذات الشيء هى علة لازمة — وفى نسخة « لازمة » —

---

(١) ابن رشد يعترف بأن أبا حامد الغزالى قد صور فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) مذاهب الفلاسفة تصويراً صحيحاً ، فينبغى الرجوع فى هذه المسألة إلى ما ذكره أبو حامد فى كتابه (تهافت الفلاسفة) وكتابه (مقاصد الفلاسفة) ؛ ليدرك هل بين ما هو مذكور فى الكتابين فرق ؟

(٢) يعنى ابن سينا .

(٣) تصوير للمعاندة التى عاند بها أبو حامد ابن سينا .

(٤) جملة ليس بصحيح خبر قوله (ما عانده به أبو حامد) .

وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده ؛ لأن وجود الشيء متقدم[1] على ماهيته

وليس وضعه ماهيته هي أنيته ، هو رفع – وفى نسخة « دفع » – لماهيته – وفى نسخة « الماهية » – كما قال[2]

بل إنما هو إيجاب اتحاد (الماهية) و (الأنية) .

وإذا وضعنا (الوجود) لاحقاً من لواحق (الموجود)

وكان الذى يعطى وجود الأشياء ، فى الأشياء الممكنة ، هو الفاعل

فيجب أن يكون ما لا فاعل له – وفى نسخة بدون عبارة « له» –:
إما أن يكون لا وجود له ، وذلك مستحيل .
وإما أن يكون وجوده هو ماهيته

لكن هذا كله مبناه على غلط وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه

* * *

وذلك أن الوجود الذى يتقدم فى معرفتنا العلم بماهية الشيء ، هو الذى يدل على الصادق

ولذلك كان معنى قولنا :

هل الشيء موجود ؟ – وفى نسخة «يوجد » وفى أخرى «بوجود» –

أما – وفى نسخة بدون كلمة « أما» – فيما له سبب يقتضى وجوده فقوته – وفى نسخة « قوته » – قوة قولنا

---

(١) انظر ما معنى كون (وجود الشيء) متقدماً على (ماهيته) ؟

(٢) أى أبو حامد .

هل الشيء له سبب ؟ أم — وفى نسخة « أو » — ليس له سبب ؟

هكذا يقول أرسطو[١] — وفى نسخة « أرسطاطاليس » — فى أول (المقالة الثانية) من كتاب (البرهان) .

وأما إذا لم يكن له سبب ، فمعناه

هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه ، يقتضى وجوده ؟

وأما إذا فهم من (الموجود) ما يفهم من (الشيء) و (الذات) فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير

وأما : وفى نسخة « وأى » — ما كان فلا يفترق فى ذلك :

ما له علة .

وما ليس له علة .

ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود ، وهو المراد بالصادق .

وإن دل على معنى زائد على الذات ، فعلى أنه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود — وفى نسخة « وجوداً » — إلا بالقوة ، كالحال فى الكلى.

* * *

فهذه هى الجهة — وفى نسخة « الحملة » — التى منها نظر القدماء فى المبدأ الأول ، فاثبتوه موجودا بسيطا ، وأما الحكماء من الاسلام[٢] — وفى نسخة « من أهل الإسلام » — المتأخرين ، فانهم زعموا — وفى نسخة « لما زعموا » — أنهم لما — وفى نسخة بدون كلمة « لما » — نظروا

---

(١) تلك هى نظرة الفلاسفة الإسلاميين لأرسطو ، يرون قوله حجة لا ترد ، ورأيه فيصلا فى المشاكل .

(٢) من هذه المقابلة يتضح أن كلمة « القدماء » فى اصطلاح فلاسفة الإسلام يعنى بها فلاسفة الإغريق .

فى طبيعة (الموجود) بما هو (موجود) آل بهم الأمر إلى موجود بسيط وفى نسخة « بسيطاً » ـ بهذه الصفة .

* * *

والطريقة التى يمكن عندى أن تسلك حتى تقرب من الطريقة ـ وفى نسخة « الطبيعة » ـ البرهانية ، هو أن :

الموجودات الممكنة الوجود فى جوهرها

خروجها من القوة إلى الفعل ؛ إنما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل .

أعنى فاعلا يحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل .

فان كان المخرج هو أيضاً من طبيعة الممكن، وجب أن يكون ـ وفى نسخة بدون كلمة « يكون » ـ له مخرج .

فان ـ وفى نسخة « وإن » ـ كان ذلك من طبيعة الممكن أيضاً ، أعنى الممكن فى جوهره ، وجب أن يكون ؛ مخرج واجباً وفى نسخة « واجب » ـ فى جوهره غير ممكن ؛ وذلك ليستحفظ ـ وفى نسخة « ليتحفظه » ـ ما ـ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ـ ههنا . وتبقى دائماً طبيعة الأسباب الممكنة المارة ـ وفى نسخة « المادة » ـ إلى غير نهاية ـ وفى نسخة « النهاية » ـ

فانها إذا وجدت غير متناهية ، على ما يظهر من طبيعتها .

وكل واحد منها ـ وفى نسخة « منهما » ـ ممكن .

وجب ضرورة أن يكون الموجب لها : أعنى الذى يقتضى لها الدوام شيئاً واجباً فى جوهره .

إذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها إلى غير نهاية ـ وفى نسخة « النهاية » ـ أعنى الأشياء الممكنة فى جوهرها .

فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلاً ، لما كان سبيل – وفى نسخة « سبيلا » – إلى حدوث الحركة .

وإنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلى من غير أن يلحق الأول تغير بوساطة – وفى نسخة « بغير وساطة » – الحركة التى هى :

من جهة قديمة .

ومن جهة حادثة .

والمتحرك بهذه الحركة هو الذى يعبر عنه ابن سينا بـ (واجب الوجود بغيره)

وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسما متحركاً على الدوام – فان بهذه الجهة – وفى نسخة « بهذه الحركة » – أمكن أن يوجد :

المحدث فى جوهره ، والفاسد .

عن الأزلى .

وذلك :

بالقرب من الشىء تارة .

والبعد منه – وفى نسخة بدون عبارة « منه » – تارة .

كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة ، مع الأجرام السماوية .

* * *

ولما كان هذا المحرك واجباً فى الجوهر[1] .

ممكناً فى الحركة المكانية – وفى نسخة « الكائنة » . –

---

(١) كيف يقال : إن هناك واجباً فى الجوهر ، غير واجب الوجود المطلق ؟ أليس ذلك قولا بتعدد الواجبات الذاتية ؟ انظر ما يأتى له بعد قليل .

وجب ضرورة أن ينتهى الأمر — وفى نسخة بدون كلمة «الأمر» — إلى واجب الوجود باطلاق ، أى ليس فيه — وفى نسخة « فيها » — إمكان أصلا .

لا فى الجوهر .

ولا فى المكان .

ولا فى غير ذلك من الحركات .

وان يكون ماهذه — وفى نسخة « هذا » — صفته :

بسيطاً ضرورة .

لانه — وفى نسخة « لأنها » — إن كان — وفى نسخة « كانت » — مركباً — وفى نسخة « متركباً » — :

كان ممكناً ، لا واجباً ، واحتاج إلى واجب الوجود .

* * *

فهذا — وفى نسخة « بهذا » — النحو من البيان ، كاف عندى فى هذا الطريق — وفى نسخة « فى هذه الطريق » — وهو حق .

* * *

فأما ما يزيده — وفى نسخة « يريده » — ابن سينا فى هذه الطريق ، ويقول :

إن الممكن الوجود يجب أن ينتهى

إما إلى واجب الوجود من غيره .

أو واجب الوجود من ذاته .

فان انتهى إلى واجب الوجود من غيره ، وجب فى الواجب الوجود من غيره أن يكون لازماً عن واجب الوجود لذاته — وفى نسخة « من ذاته » وفى أخرى « بذاته » —

وذلك أنه زعم أن الواجب الوجود من غيره، هو ممكن الوجود من ذاته .

والممكن يحتاج إلى واجب .

فانما ، وفى نسخة « وإنما » — كانت هذه الزيادة عندى فضلا وخطأ — لأن الواجب كيفما فرض ، ليس فيه إمكان أصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ، ويقال فى تلك الطبيعة إنها : ممكنة من جهة .

وواجبة من جهة .

لأنه قد بين[1] القوم : أن الواجب ليس فيه إمكان أصلا ، لأن الممكن نقيض الواجب .

وإنما — وفى نسخة « وأما » — الذى يمكن أن يوجد :

شيء واجب من جهة طبيعة ما .

ممكن من جهة طبيعة أخرى .

مثلما يظن الأمر عليه فى الجرم السماوى .

أو فيما فوق الجرم السماوى : أعنى أنه :

واجب فى الجوهر .

ممكن فى الحركة والأين .

* * *

وإنما الذى قاده[2] إلى هذا التقسيم فى السماء : أنها فى جوهرها واجبة[3] من غيرها ، ممكنة من ذاتها ، وقد قلنا فى غير ما موضع : إن هذا لا يصح .

---

(١) هكذا يرى ابن رشد أن بيان القوم — والقوم فيما يرى ابن رشد وإخوانه هم الإغريق — حجة، يكفى أن تذكر ليتضاءل كل ما هو بخلافه .

(٢) أى ابن سينا .

(٣) ما الفرق بين الجوهر والذات ؟ ثم أن رأى ابن رشد فى عدم قسمة الواجب إلى واجب بالذات وواجب بالغير قريب فهل إذا قال ابن رشد عن العالم أنه واجب، يعنى أنه واجب بالذات ؟ .

والبرهان — وفى نسخة «بالبرهان» — الذى استعمله ابن سينا فى واجب الوجود ، حتى لم يفصل هذا التفصيل[١] ، وعين هذا التعيين — وفى نسخة «التعين» — كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية .

ومتى فُصِّلَ — وفى نسخة «حصل» — كان من طبيعة الأقاويل البرهانية .

* * *

وينبغى أن تعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد — وفى نسخة «المشاع» — ههنا ، وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى :

يسموها — وفى نسخة «سموها» — الأشعرية صفات نفسية — وفى نسخة «نفسانية» —

وتسميها الفلاسفة صوراً .

وهذا الحدوث إنما يكون

من شىء آخر[٢] — وفى نسخة بدون كلمة «آخر» —

وفى زمان .

ويدل على ذلك قوله تعالى :

(أَوَ لم يرَ الَّذينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوات والارض كانتا رتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا)

---

(١) يعنى التفصيل الذى ذكره فى الصفحة السابقة .

(٢) يعنى بكونه من شىء آخر ، أن الحدوث معناه تحول الموجود من حال إلى حال ، لا تحول الشىء من العدم إلى الوجود . ويوضح رأيه بما يسوقه بعد ذلك من الآيات ، فى انفصال الأرض من السموات ، تحول من اجتماع إلى افتراق ، وهو المعنى بالحدوث ، وفى انتقال السموات من كونها دخاناً إلى كونها جسما كما هى الآن ، تحول ، وهو المعنى بالحدوث فى لسان الشرع .

أما مادة الأرض والسماء ، فلم يعرض الشرع لبيان حالها وهل هى حادثة أم قديمة ، وهذا هو معنى قوله بعد (وأما كيف حال الموجود الممكن ، مع الموجود الضرورى ، فسكت عنه الشرع . . . إلخ) .

ولا شك أن ذلك فهم خاص لابن رشد فى الآيات ، وليس هو الفهم المتعين فيها .

وقوله سبحانه وتعالى :

(ثم استوى إلى السماء وهى دخان) .

وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن ، مع الموجود الضرورى فسكت عنه الشرع :

لبعده عن أفهام الناس .

ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور ـــ وفى نسخة بدون كلمة « الجمهور » ـــ.

* * *

وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شىء ، فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة :

من قال منهم ـــ وفى نسخة بدون عبارة « منهم » ـــ بحدوث[١] العالم ـــ وفى نسخة بدون عبارة « من غير شىء ... بحدوث العالم » ـــ أو لم يقل[٢] .

فما قالوه ـــ وفى نسخة «نقلوه» ـــ وفى نسخة « قلناه » ـــ إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين.[٣] ـــ وفى نسخة بدون عبارة «من قال . . . شريعة المسلمين» ـــ ولا يقوم عليه برهان[٤]

* * *

(١) أى بالمعنى الخاص الذى فهمه هو وأنزل عليه الآيات المذكورة آنفاً .

(٢) انظر ما هذا المذهب الذى لا يقول حتى بحدوث الصور والأعراض ؟ ولمن يكون ؟

(٣) الخلاف بين ابن رشد والغزالى فى هذه المسألة جوهرى للغاية .

لأن الغزالى اعتبر حدوث العالم أصلا من أصول الإسلام ، وكفر الفلاسفة لقولهم بالقدم .

وابن رشد يقرر أن القول بالحدوث بالمعنى الذى يريده الغزالى ، وهو حدوث الصور والمواد ، ليس من شريعة المسلمين .

(٤) من أراد أن يعرف هل على دعوى الحدوث برهان ، أو ليس عليها برهان ، فليقرأ فى هذا بحث القدم والحدوث من وجهة نظر من أثبت الحدوث .

ويلاحظ أن فى قول ابن رشد (ولا عليه برهان) سلبية ؟ لأنا نريد أن نعرف هل على القدم بالمعنى الذى ذكره ، برهان ؟ إن ما ذكره الفلاسفة بهذا الخصوص قد ناقشه الغزالى فى المسألة الأولى من كتاب تهافت الفلاسفة .

والذى – وفى نسخة « وأما الذى » – يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع ؛ ولذلك جاء فى الحديث :

« لا يزال الناس يتفكرون ، حتى يقولوا : هذا خلق الله ، فمن خلق الله ؟ »

فقال النبي عليه السلام :

(إذا وجد أحدكم ذلك ، فذلك محض الإيمان) .

وفى بعض طرق الحديث .

(إذا وجد ذلك أحدكم ، فليقرأ) :

(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) :

فاعلم أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ؛ ولذلك قال :

(هذا – وفى نسخة « فذلك » وفى أخرى « فهذه » – محض الإيمان) .

* * *

[١٦٢] قال أبو حامد : (المسلك الثانى) : – وفى نسخة بدون عبارة : «أبو حامد» وفى أخرى بدون عبارة « قال أبو حامد » – : هو أن نقول :

وجود بلاماهية ولا حقيقة – وفى نسخة « ولا حقيقته معينة » – غير معقول – وفى نسخة « غير معقولة » (١) –

وكما – وفى نسخة « كما » – لا يعقل عدم مرسل – وفى نسخة « لا نعقل عدما مرسلان » وفى أخرى « لا عقل عدم مرسل » – إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا يعقل وجود مرسل – وفى نسخة » ولا نعقل وجوداً مرسلا » – إلا بالإضافة إلى – وفى نسخة بدون عبارة « موجود يقدر . . . بالإضافة إلى » –

(١) انظر المسلك الأول .

حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة .

فكيف يتعين واحداً — وفى نسخة « واحد » — متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نفى الماهية نفى للحقيقة .

وإذا انتفت — وفى نسخة — « نفى » وفى أخرى « نفيت » — حقيقة الموجود ، لم يعقل الموجود — وفى نسخة « الوجود » — فكأنهم قالوا : وجود — وفى نسخة « موجود » — ولا موجود ، وهو متناقض .

* * *

ويدل عليه : أنه لو كان هذا معقولا ، لجاز أن يكون فى المعلولات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول فى كونه :

لا حقيقة — وفى نسخة بدون عبارة « يشارك الأول فى كونه لا حقيقة » — ولا ماهية له — وفى نسخة بدون عبارة « له » —

ويباينه فى أن له علة .

والأول لا علة له .

فلم لا يتصور هذا فى المعلولات؟ وهل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه .

وما لا يعقل فى نفسه ، فبأن تنفى علته ، لا يصير معقولا .

وما يعقل فبأن تقدر — وفى نسخة « لا تقدر » — له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

* * *

والتناهى إلى هذا الحد غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم يبرهنون — وفى نسخة « ينزهون » — فيما يقولون ؛ فانتهى كلامهم إلى النفى المجرد ، فإن نفى الماهية نفى الحقيقة — وفى نسخة « للحقيقة » — ولا يبقى مع نفى — وفى نسخة بدون كلمة « نفى » — الحقيقة — وفى نسخة بدون عبارة « ولا يبقى مع نفى الحقيقة » — إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا إذا لم يضف إلى ماهية — وفى نسخة « الماهية » — .

* * *

فإن قيل : حقيقته : أنه واجب ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفى العلة ، وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات .

ونفى العلة عن الحقيقة ، لازم الحقيقة .

فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف بأنها — وفى نسخة « بأنه » — لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا .

على أن الوجوب — وفى نسخة « الوجود » — إن زاد على الوجود — وفى نسخة « الوجوب » — فقد جاءت — وفى نسخة (جازت » — الكثرة .

وإن — وفى نسخة « فإن » — لم يزد — وفى نسخة « يرى » — فكيف يكون هو الماهية ، والوجود ليس بماهية ؟

فكذلك — وفى نسخة « فكذا » — ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — لا يزيد عليه .

* * *

[١٦٢] — قلت :

هذا الفصل كله مغلط — وفى نسخة « مغلطة » — سفسطائى — وفى نسخة « سفسطائية » — فان القوم لم يضعوا للاول .

وجوداً بلا ماهية .

ولا ماهية بلا وجود .

وإنما اعتقدوا — وفى نسخة « يعتقدون » — أن الوجود فى المركب صفة — وفى نسخة بدون عبارة « ولا ماهية . . صفة » — زائدة على ذاته . وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل .

واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية ، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود ، لا أنه لا ماهية له أصلا ، كما بنى هو كلامه عليه فى معاندتهم .

ولما وضع [١] أنهم [٢] يرفعون الماهية ، وهو كذب ، أخذ يشنع عليهم :

---

(١) أى فرض ، وهو الغزالى .

(٢) أى الفلاسفة .

[١٦٣] — فقال[١] : إن هذا لوكان — وفى نسخة «لو كان هذا» — معقولا ، لجاز أن يكون فى المعلولات — وفى نسخة « المعقولات » — موجود — وفى نسخة « وجود » — لاحقيقة له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — يشارك الأول فى كونه لاحقيقة له — وفى نسخة بدون عبارة «له » —

* * *

[١٦٣] — فإن القوم لم يضعوا موجوداً لا ماهية — وفى نسخة « نهاية » — له بإطلاق. وإنما وضعوا : لا ماهية له .

بصفة ماهيات سائر الموجودات .

وهذا الموضع — وفى نسخة «الوضع» — هو من مواضع السفسطة ؛ لأن اسم الماهية مشترك .

فهذا الوضع ، وكل مركب على هذا ، كلام سفسطائى ، وذلك أن المعدوم لا يتصف بنفى شىء عنه ، أو بايجابه .

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — الرجل[٢] فى أمثال هذه المواضع ، فى أمثال هذا الكتاب[٣] ، لا يخلو من الشرارة[٤] .

أو الجهل — وفى نسخة « والجهل » —

وهو أقرب إلى الشرارة ، منه إلى الجهل — وفى نسخة بدون عبارة « وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل —

أو نقول : إن هناك ضرورة[٥] داعية إلى ذلك .

* * *

---

(١) أى أبو حامد .

(٢) أى أبو حامد .

(٣) أى تهافت الفلاسفة .

(٤) يعنى الشر الذى هو ضد الخير .

(٥) لعله يعنى بالضرورة أن يكون أبو حامد كان واقفاً تحت ضغط سياسى أو اجتماعى أوما إلى ذلك مما كان سبباً فى بعض الأحيان لحمل بعض الباحثين على أن يقولوا غير ما يعتقدون .

[١٦٤] — وأما قوله[١] :

إن معنى واجب الوجود — وفى نسخة بزيادة « صفة » وفى أخرى بزيادة، « صفة إيجابية » — أنه ليس له علة — وفى نسخة بزيادة « فاعلة » —

[١٦٤] — فغير صحيح . بل قولنا فيه : واجب الوجود هو فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — صفة إيجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا ، لا فاعلة من خارج ، ولا هى جزء منه

* * *

[١٥٥] — وأما قوله [٢] :

إن الوجوب :

إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة .

وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية — وفى نسخة « بماهية » — ؟

والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

[١٦٥] — قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — : فان الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات ، وهى بمنزلة قولنا فيه . إنه ضرورى ، وأزلى .

وكذلك الوجود — وفى نسخة « الوجوب » — إنا فهمنا منه صفة ذهنية ، لم يكن أمراً زائداً على الذات .

وأما إن فهمنا منه عرضاً ، كما يقول ابن سينا فى الموجود — وفى نسخة بدون كلمة «الموجود»— المركب ، فقد يعسر أن يقال : كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال : كما — وفى نسخة « كيف » — يعود العلم البسيط ، هو نفس العالم — وفى نسخة « العلم » —

---

(١) أى أبى حامد .
(٢) أى أبى حامد .

وأما إن فهم من الموجود ـ وفى نسخة « الوجود » ـ ما يفهم من الصادق[١] ، فلا معنى لهذه الشكوك .

وكذلك إن فهم من الموجود ـ وفى نسخة « الوجود » ـ ما يفهم من الذات .

وعلى هذا يصح القول : إن الوجود ـ وفى نسخة « الموجود » ـ فى البسيط هو نفس الماهية .

(١) انظر الصادق فيما سبق .

المسألة التاسعة *

فى تعجيزهم
عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

* * *

[١٦٦] — قال أبو حامد :

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث إنه :

لا يخلو عن الحوادث .

وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنتم إذا عقلتم جسما قديماً لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث؛ فلم يمتنع أن يكون الأول جسما :

إما الشمس .

وإما الفلك الأقصى .

وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسما :

إلى جزأين بالكمية .

وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية .

وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام ؛ وإلا فالأجسام متساوية فى أنها أجسام .

وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها — وفى نسخة بدون عبارة « كلها » —

قلنا : وقد — وفى نسخة « قد » — أبطلنا عليكم هذا — وفى نسخة « هذا عليكم » — وبينا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه

---

* وفى نسخة (مسألة تاسعة) وفى أخرى (مسالة) .

إلى البعض ، كان معلولا ، وقد تكلمنا عليه ، وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها .

إذ نفى العدد والتثنية بنيتموه — وفى نسخة « بينتموه » —

على نفى التركيب .

ونفى التركيب ، على نفى الماهية سوى الوجود .

وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبينا تحكمكم — « وفى نسخة تحكمهم » —

فيه . فإن قيل : الجسم إن لم يكن له نفس ، لا يكون فاعلا .

وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولا .

قلنا : نفسنا ليس علة لوجود جسمنا .

ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم — وفى نسخة « عندهم » —

بل هما يوجدان بعلة سواهما .

فإذا جاز وجودهما قديماً . جاز أن لا يكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم — وفى نسخة « الجسم والنفس » —

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟

فيقال : هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له ، — وفى نسخة بدون عبارة « له » — كيف اتفق ؟

وكذلك — وفى نسخة « فكذلك » — الجسم ونفسه ؛ إذا لم يزل كل واحد موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً .

* * *

[١٦٦] — قلت :

أما من لا دليل له على أن الأول ليس بجسم إلا من طريق أنه قد يصح عنده أن كل جسم محدث ، فما أوهى دليله وأبعده — وفى نسخة « وأبعد » وفى أخرى « وما أبعده » — من طبيعة المدلول ؛ لما تقدم من بياناتهم — وفى نسخة « بناياتهم » — التى بنوا عليها أن كل جسم محدث ، بيانات مختلفة .

وما أحرى من جوز مركباً قديماً كما حكيته ههنا عن

الأشعرية ، أن يجوز وجود جسم – وفى نسخة « قسم » – قديم ، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم ، وهو التركيب مثلا .

فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث ؛ لأنهم إنما – وفى نسخة « إذا » وفى أخرى بدونهما – بنوا ذلك على حدوث الأعراض .

* * *

والقدماء[١] من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته – وفى نسخة « بذاته » – بل من غيره ؛ ولذلك ؛ ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذى صار به الجسم القديم قديماً . لكن – وفى نسخة « لكنا » – إن نقلنا أقاويلهم فى هذا الموضع صارت جدلية ، فلتستبن فى مواضعها .

* * *

[١٦٧] – وأما قوله[٢] فى الاعتراض على هذا :

قلنا : قد – وفى نسخة « وقد » – أبطلنا عليكم هذا – وفى نسخة « هذا عليكم » – وبينا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه لبعض – وفى نسخة « إلى البعض » – كان معلولا .

[١٦٧] – فانه يريد أنه قد تكلم فيما سلف – وفى نسخة « سبق » – وقال : إنه لا دليل لهم على أن واجب الوجود بذاته لا يكون جسما ، لأن معنى واجب الوجود بذاته لا – وفى نسخة « أنه لا » وفى أخرى « أن لا » – علة له فاعلة – وفى نسخة « فاعلية » – فمن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة – وفى نسخة « فاعلية » –

---

(١) القدماء فى اصطلاح فلاسفة الإسلام ، هم الإغريق .

(٢) أى أبى حامد .

لاسيما إذا وضع جسما بسيطاً غير منقسم، لا بالكمية، ولا بالكيفية؛ وبالجملة: مركب قديم لا مركب له، وهي معاندة صحيحة لا ينفصل — وفي نسخة «لا ينفك» — منها إلا بأقاويل جدلية.

* * *

وجميع ما في هذا الكتاب[1]:

لأبي حامد عن الفلاسفة.

وللفلاسفة عليه، أو على ابن سينا.

كلها أقاويل جدلية من قبيل اشتراك الاسم الذي فيها؛ ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك.

* * *

[١٦٨]— وقوله[2]— مجيباً عن الأشعرية —:

القديم — وفي نسخة «إن القديم» — من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان قديماً.

فإذا وضعنا نحن قديماً من قبل ذاته، ووضعنا الذات علة للصفات، فلم تصر الذات قديمة من أجل ذاتها.

[١٦٨] — قلت:

قد يلزمه.

أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول.

وأن تكون الصفات قديمة من قِبَل علة، وهي الذات.

فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده، فالقديم هو العلة.

فلنقل: إن الذات القائمة بذاتها هي الإله، وإن الصفات معلولة.

---

(١) لعله يريد (تهافت الفلاسفة).

(٢) أي أبي حامد الغزالي.

فيلزمهم أن يضعوا :

شيئاً — وفى نسخة « أشياء » وفى أخرى « سبباً » — قديماً — وفى نسخة « قديمة » — بذاته .

وأشياء قديمة بغيرها .

ومجموع هذا هو الاله ، وهذا — وفى نسخة « هذا » — بعينه هو الذى أنكروه على من قال :

إن الاله قديم بذاته .

وإن العالم قديم بغيره ، أى بالاله .

وهم يقولون : إن القديم واحد .

وهذا كله فى غاية التناقض .

* * *

[١٦٩] — وأما قوله :

إن إنزالنا موجوداً — وفى نسخة « موجود » — لا موجد له ، هو مثل .

إنزالنا : مركباً ، لا مركِّب له .

وإنزالنا : موجوداً واحداً ، بهذه الصفة .

أو كثيرين

مما لا يستحيل فى تقدير العقل .

[١٦٩] — هو كله كلام مختل ، فإن التركيب لا يقتضى مركباً هو أيضاً مركب ، فيفضى الامر إلى مركب من ذاته .

كما أن العلة إن كانت معلولة ، فإنه يفضى الأمر إلى علة غير معلولة .

ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى — وفى نسخة « البرهان لا » — موجود لا موجد له ، أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد .

* * *

[١٧٠'] – وأما قوله[1]: وفى نسخة بدون عبارة « قوله » وفى أخرى بدون كلمة « أما » –.

إنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب .

وأن ذلك موجب لإثبات التركيب فى الأول .

* * *

[١٧٠] – فغير صحيح ، فأن القوم[2] لاينفون الماهية عن الأول ، وإنما ينفون أن يكون هنالك – وفى نسخة « هناك » – ماهية على نحو الماهية التى فى المعلولات .

وهذا كله – وفى نسخة بدون عبارة « كله » – كلام جدلى ممارى – وفى نسخة « ممادى » –

* * *

وقد تقدم من قولنا: الأويل المقنعة التى تقال فى هذا الكتاب[3]، على أصول الفلاسفة[4] فى بيان أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – الأول ليس بجسم ، وهى :

أن الممكن يؤدى إلى موجود ضرورى .

وأنه لا يصدر الممكن عن الضرورى إلا بواسطة – وفى نسخة « بواسطة » – موجود هو :

من جهة ضرورى .

ومن جهة ممكن .

وهو الجرم السماوى ، وحركته الدورية .

ومن أقنع ما يقال على أصولهم . أن كل جسم فقوته متناهية ،

---

(١) أى أبى حامد .

(٢) القوم فى اصطلاح ابن رشد هم الإغريق .

(٣) تهافت التهافت .

(٤) أى الإغريق .

وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة غير المتناهية الحركة ، من موجود — وفى نسخة « موجد » — ليس بجسم .

* * *

[١٧١] — قال أبو حامد — مجيباً عن الاعتراض الذى أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذى هو مركب من نفس وبدن — :

فإن قيل ؛ لأن الجسم ؛ من حيث إنه جسم ، لا يخلق غيره .

والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم .

ولا يكون الجسم واسطة للنفس ، فى خلق الأجسام ، ولا فى إبداع — وفى نسخة « أنواع » — لنفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها أن — وفى نسخة « لأن » — توجد الأجسام ، وغير الأجسام منها .

فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أنه لم يشاهد من هذه الأجسام المشاهدة . وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة .

فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف إلى موجود أصلا ، ولم يشاهد من غيره .

وعدم المشاهدة من غيره — وفى نسخة « أصله » — لا يدل على الاستحالة — وفى نسخة « استحالته » — منه .

وكذا — وفى نسخة « فكذا » — فى نفس الجسم ، والجسم — وفى نسخة « والجسم الأقصى ، أما ما قدر » —

[١٧١] — : قلت :

أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام ، فإنه إذا فهم من (التخليق) (التكوين) كان الأمر الصادق (١) بالضد .

وذلك أنه لا يتكون :

---

(١) انظر المراد بالأمر الصادق فيما سبق .

جسم فيما يشاهد إلا عن جسم .

ولا جسم متنفس إلا عن جسم متنفس .

فإنه لا يتكون الجسم المطلق ، ولو تكون الجسم المطلق ، لكان التكون – وفى نسخة « المتكون » – من عدم ، لا بعد العدم – وفى نسخة « عدم » – .

وإنما – وفى نسخة « ولا » – تتكون الأجسام المشار إليها من – وفى نسخة « إلا من » – :

أجسام مشار إليها .

وعن أجسام مشار إليها .

وذلك بأن ينتقل الجسم .

من اسم إلى اسم .

ومن حد – وفى نسخة « وحد » – إلى حد .

فيتغير – وفى نسخة « ويتغير » – جسم الماء مثلا ، إلى جسم النار ، بأن ينتقل من جسم الماء الصفة – وفى نسخة « إلى الصفة » – التى بانتقالها ، انتقل عنه اسم الماء وحده ، إلى النار وحدها .

وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل .

إما مشارك – وفى نسخة « مشاركة » – للمتكون .

بالنوع .

وإما بالجنس المقول بتواطؤ – وفى نسخة بالتواطؤ » – أو بتقديم وتأخير .

وهل – وفى نسخة « وأما هل » – ينتقل شخص الجسمية المخصوصة – وفى نسخة بدون كلمة « المخصوصة » – بالماء ، إلى

شخص الجسمية المخصوصة بالنار؟ .

فيه نظر .

* * *

[١٧٢] – وأما قوله[١] :

ولا يكون الجسم واسطة للنفس :

فى خلق الأجسام .

ولا فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – إبداع – وفى نسخة « أنواع » – النفوس .

[١٨٢] – فهو قول بنى من آراء الفلاسفة على رأى من يرى : أن المعطى لصور الأجسام التى ليست متنفسة – وفى نسخة « متنافسة » – وللنفوس .

هو جوهر مفارق :

إما عقل .

وإما نفس مفارقة .

وأنه ليس يمكن أن يعطى ذلك :

جسم متنفس ،

ولا غير متنفس .

فإنه إذا وضع هذا .

ووضع – وفى نسخة « وضع » – أن السماء جسم متنفس .

لم يكن فيها أن تعطى :

صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة .

لا نفساً – وفى نسخة « ولا نفوساً » –

ولا غيرها .

---

(١) أى أبى حامد الغزالى .

فإن النفس التي في الجسم ، إنما تفعل بوساطة الجسم .

وما — وفي نسخة « وأما » — فعل — وفي نسخة « فعله » — بوساطة الجسم ، فليس يوجد عنه :

لا — وفي نسخة « إلا » — صورة .

ولا نفس .

إذ — وفي نسخة « إذا » — كان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جوهرية .

لا نفساً .

ولا غيرها .

وهو شبيه بقول أفلاطون في الصورة المجردة من — وفي نسخة « عن » — المادة التي يقول بها .

* * *

وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام .

وحجتهم — وفي نسخة بزيادة « أيضاً » — أن الجسم إنما — وفي نسخة « أن » وفي أخرى بدونهما — يفعل في الجسم — وفي نسخة بدون كلمة « الجسم » — :

حرارة أو برودة .

أو رطوبة أو يبوسة .

وهذه هي أفعال الأجسام السماوية عندهم فقط .

* * *

وأما الذي يفعل .

الصورة الجوهرية ، وبخاصة المتنفسة — وفي نسخة « للتنفسة » —

فهو – وفى نسخة « هو » – موجود مفارق ، وهو الذى يسمونه واهب الصور .

* * *

وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ، ويقولون – وفى نسخة « هذا ، وهو » – :

إن الذى يفعل الصور فى الأجسام ، هى أجسام – وفى نسخة « الأجسام » – ذوات صور مثلها :

إما بالنوع .

وإما بالجنس – وفى نسخة بدون عبارة « إما بالجنس » –

أما بالنوع – وفى نسخة بدون عبارة « أما بالنوع » – فالأجسام الحية فهى – وفى نسخة « هى » – تفعل أجساماً حية ، على ما يشاهد – وفى نسخة « شاهد » – كالحيوان – وفى نسخة « من الحيوانات » وفى أخرى « فى الحيوان » – الذى – وفى نسخة « التى » – يلد – وفى نسخة « يولد » – بعضها – وفى أخرى بدون عبارة « بعضها » – بعضاً .

وإما بالجنس ، ولا – وفى نسخة « فلا » وفى أخرى « فما لا » وفى رابعة « لا » – يتولد عن ذكر وأنثى .

فالأجرام السماوية عندهم هى التى تعطيها الحياة ؛ لأنها حية .

وهؤلاء حجج – وفى نسخة « حجة » – غير المشاهدة ، ليس هذا موضع ذكرها .

ولهذا اعترض أبو حامد عليهم بهذا المعنى – وفى نسخة بدون عبارة « بهذا المعنى » –

* * *

[١٧٣] – فقال :

ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس – وفى نسخة « نفوس » – تختص

بخاصية — وفى نسخة « بخاصة » — تتهيأ بها أن — وفى نسخة « لأن » — توجد منها — وفى نسخة بدون عبارة « منها » — :

الأجسام .

وغير الأجسام — وفى نسخة بزيادة « منها » —

[١٧٣] — يريد :

ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس التى — وفى نسخة « التى هى » — فى الأجسام ، نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة وغير المتنفسة .

وما — وفى نسخة « وأما » — أغرب تسليم أبى حامد أن المشاهدة معدومة فى تكوين جسم عن جسم .

وليس المشاهدة غير هذا .

* * *

وأنت ينبغى أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية ، عادت أقاويل جدلية ، ولابد أن تكون — — وفى نسخة « كانت » —

مشهورة .

أو منكرة غريبة ، إن لم تكن مشهورة .

والعلة فى ذلك — وفى نسخة بدون عبارة « فى ذلك » — أن الأقاويل البرهانية ، إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية — وفى نسخة « البرهانية » — إذا اعتبرت بجنس الصناعة التى — وفى نسخة « الذى » — فيه النظر .

فما كان منها داخلا فى حد الجنس .

أو الجنس داخلا فى حده .

كان قولا برهانياً .

وما لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يظهر فيه ذلك ، كان قولا غير برهانى .

وذلك لا يمكن إلا بعد أن — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — تحدد — وفى نسخة « تتجدد » — طبيعة ذلك الجسم المنظور فيه .

وتحدد — وفى نسخة « ويتجدد » — الجهة التى من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التى لا توجد لها .

ويتحفظ — وفى نسخة — « وتنحفظ » — فى تقرير — وفى نسخة « تقدير » — تلك الجهة فى قول قول — وفى نسخة بدون تكرار كلمة « قول » — من الأقاويل المصنوعة فى تلك الصناعة ، بأن تحضر أبداً نصب العين .

فمتى وقع فى النفس أن القول جوهرى لذلك الجنس ، أو لازم — وفى نسخة بزيادة « له » — من لوازم جوهره صح القول .

وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر ، أو خطرت خطوراً ضعيفاً ، فإن القول ظنى — وفى نسخة « ظن » — لا يقين .

ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن — وفى نسخة « والظنى » — الغالب فى حق العقل . أدق من الشعر عند البصر ، وأخفى من النهاية التى بين الظل والضوء ، وبخاصة فى الأمور المادية عند قوم « عمى » — وفى نسخة « أعمى » — لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض .

ولذلك ما نرى أن ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — فعل أبو حامد من نقل مذاهب — وفى نسخة « مذهب » — الفلاسفة فى هذا الكتاب ، وفى سائر كتبه ، وإبرازها لمن ينظر فى كتب القوم على الشروط التى وضعوها ، أنه[1] مغير لطبيعة ما كان من الحق

---

(١) معنى العبارة : ما نرى فعل أبى حامد إلا أنه تغيير لطبيعة ما كان من الحق . . . إلخ .

ـوفى نسخة « من أهل الحق » ـ فى أقاويلهم ، أوصارف ـ وفى نسخة « ضارب » ـ أكثر الناس عن جميع أقاويلهم .

فالذى صنع من هذا ، الشر عليه أغلب من الخير فى حق الحق ؛ ولذلك ـ علم الله ـ ما كنت أنقل فى هذه الأشياء قولا من أقاويلهم ، ولا ـ وفى نسخة « وإلا » ـ استجيز ذلك ، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة .

وأعنى بالحكمة[1] : النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان .

* * *

[١٧٤] ـ قال أبو حامد ـ مجيباً عن ـ وفى نسخة « على » ـ الفلاسفة :

فإن قيل : الجسم الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قدر من الأجسام ، فهو متقدر بمقدار يجوز ـ وفى نسخة « قد يجوز » ـ أن يزيد عليه وينقص منه ، فيفتقر اختصاصه ـ وفى نسخة بدون عبارة « اختصاصه » ـ

بذلك القدار الجائز إلى مخصص ، فلا يكون أولا .

قلنا : بم تنكرون على من يقول : إن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون غاية ـ وفى نسخة «يكون عليه » ـ لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجز .

كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول يقتضى الجرم الأقصى منه متقدراً بمقدار .

وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية ، ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقاً به .

فوجب المقدار الذى وقع ـ وفى نسخة بزيادة « له » ـ ولم يجز خلافه .

فكذا إذا قدر غير معلول .

بل لو أثبتوا فى المعلول الأول الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم مبدأ للتخصيص ، مثل إرادة مثلا ، لم ينقطع السؤال ؛ إذ يقال : ولم أراد هذا المقدار

---

(١) معنى الحكمة عند ابن رشد .

دون غيره ؟ كما ألزموه على المسلمين — وفى نسخة « المتكلمين » — فى إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة .

وقد قلبنا ذلك عليهم — وفى نسخة « عليهم ذلك » وفى أخرى « ذلك عليكم » —

فى تعين جهة حركة السماء .

وفى تعين نقطتى القطبين .

* * *

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تميز الشىء ، عن مثله ، والوقوع — وفى نسخة « فى الوقوع » — بعلة ، فتجويزه — وفى نسخة بدون عبارة « والوقوع بعلة فتجويزه » — بغير علة ، كتجويزه بعلة — وفى نسخة « لعلة » — ؛ إذ لا فرق :

بين أن يتوجه السؤال فى نفس الشىء ، فيقال : لم اختص بهذا القدر ؟

وبين أن يتوجه فى العلة ، فيقال : ولم — وفى نسخة « لم » — خصصه بهذا القدر — وفى نسخة بدون عبارة « وبين أن يتوجه . . . بهذا القدر » — عن مثله ؟

فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ؛ إذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشىء ، ولم يفتقر إلى علة ؟

وهذا ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — لا مخرج عنه ؛ فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذى لم يقع ، فالسؤال متوجه : أنه كيف ميّز الشىء عن مثله ؟ خصوصاً على أصلهم ، وهم ينكرون الإرادة المميزة .

وإن لم يكن مثلا له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك — وفى نسخة « ذلك » — قديماً ، كما — وفى نسخة « لما » — وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر فى هذا — وفى نسخة « من هذا » وفى أخرى « فهذا » — الكلام مما — وفى النسخة « بما » — أوردناه لهم — وفى نسخة « عليهم » — من توجيه السؤال فى الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم فى نقطة — وفى نسخة « نقطتى » — القطب ، وجهة حركة الفلك .

وتبين — وفى نسخة « وَبُيِّنَ » — بهذا أن من لم — وفى نسخة «من لا» — يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلا — وفى نسخة بدون كلمة « أصلا » —

[١٧٤] – قلت :

ما أغرب كلام هذا الرجل فى هذا الموضع ؛ فإنه وجه على الفلاسفة اعتراضاً بأنهم لا يقدرون على إثبات صانع سوى الجرم السماوى ؛ إذ كانوا يحتاجون فى ذلك إلى الجواب بأصل لا يعتقدونه – وفى نسخة « يعتقدون » – وإنما يعتقده المتكلمون ، وهو قولهم :

إن كون – وفى نسخة بدون كلمة « كون » – السماء بمقدار محدود ، دون – وفى نسخة « ذوى » – سائر المقادير التى كان يمكن أن يكون عليها السماء هو لعلة مخصصة .

والمخصص قد يكون قديماً ؛ فإن هذا الرجل قد غالط فى هذا المعنى ، أو غلط ؛ فإن التخصص الذى ألزمته – وفى نسخة « لزمته » – الفلاسفة ، غير التخصيص الذى أرادته الأشعرية .

وذلك أن التخصيص الذى تريده الأشعرية إنما هو تمييز الشىء :

إما من مثله .

وإما من ضده .

من غير أن يقتضى ذلك حكمة فى نفس الشىء – وفى نسخة « ذلك الشىء » – اضطرت – وفى نسخة « فاضطرت » – إلى تخصيص أحد المتقابلين .

* * *

والفلاسفة فى هذا الموضع إنما أرادوا بالمخصص – وفى نسخة « بالتخصيص » – الذى اقتضته الحكمة فى المصنوع ، وهو – وفى نسخة « هو » – السبب الغائى ؛ فإنه ليس عند الفلاسفة كمية فى موجود من الموجودات . ولا كيفية ، إلا وهى الغاية فى الحكمة التى لا تخلو من أحد أمرين – وفى نسخة « الأمرين » – :

إما أن يكون ذلك أمراً ضروريا فى طباع فعل ذلك الموجود .

وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل .

فإنه لو كان عندهم فى المخلوقات كمية أو كيفية ، لا تقتضى —وفى نسخة « لا يقتضيها » —حكمة ، لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق الأول فى ذلك ، إلى ما لا يجوز نسبته إلى الصنّاع المخلوقين ، إلا على جهة الذم لهم .

وذلك أنه لا عيب — وفى نسخة « لا ريب » — أشد من أن يقال وقد — وفى نسخة « قد » وفى أخرى « ومن » — نظر إلى مصنوع — وفى نسخة « موضوع » — ما ، فى كمية وكيفية — وفى نسخة « أو كيفية » — : لم اختار صانع هذا المصنوع .

هذه الكمية .

وهذه الكيفية .

دون سائر الكميات .

ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه ؟ .

فيقال : لأنه أراد ذلك ، لا لحكمة وعبرة — وفى نسخة « وغيره » وفى أخرى « وغاية » — فى المصنوع ، وكلها متساوية فى غاية هذا المصنوع الذى صنعه الصانع من أجله .

أعنى من أجل فعله الذى هو الغاية .

وذلك أن كل مصنوع فإنما يفعل من أجل شيء ما .

وذلك الشيء لا يوجد صادراً عن ذلك المصنوع ، إلا وذلك المصنوع مقدر — وفى نسخة « مقدراً » — بكمية محدودة ، وإن كان لها عوض — وفى نسخة « عرض » — فى بعض المصنوعات ، وكيفية محدودة — وفى نسخة بدون عبارة « وكيفية محدوذة » —

وطبيعة — وفى نسخة « طبيعة » وفى أخرى « واجبة » — محدودة .

ولو كان أى مصنوع – وفى نسخة « موضوع » – اتفق يقتضى أى فعل اتفق ، لما كانت ههنا حكمة أصلا فى مصنوع من المصنوعات ، ولا – وفى نسخة « ولما » – كانت ههنا صناعة – وفى نسخة « ههنا علة » – أصلا ، ولكانت كميات المصنوعات – وفى نسخة « المصنوع » – وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع ، وكان كل إنسان صانعاً .

* * *

أو نقول : إن الحكمة إنما – وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – هى فى صنع المخلوق ، لا فى صنع الخالق ، نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الصانع الأول .

بل نعتقد :

أن كل ما فى العالم فهو لحكمة ، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا .

وأن – وفى نسخة « فإن » – الحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية – وفى نسخة « الطبيعة » –

فإن كان العالم مصنوعاً واحداً فى غاية الحكمة ، فهنا – وفى نسخة « فههنا » – ضرورة حكيم واحد : هو الذى افتقرت إلى وجوده السموات والأرضون – وفى نسخة « والأرض » – ومن – وفى نسخة « وما » – فيها – وفى نسخة « فيهما » –

فإنه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة – وفى نسخة « حكمة » – نفسه .

فالقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الأول ، أبطلوا الحكمة فى حقه ، وسلبوه – وفى نسخة بدون عبارة « أرادوا أن . . . وسلبوه » – أفضل صفاته .

المسألة العاشرة*

في بيان[1] عجزهم[2] عن[3] إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة[4] وأن القول بالدهر لازم لهم

* * *

[١٧٥] — قال أبو حامد :

فنقول : من — وفى نسخة « إن من » — ذهب إلى أن كل جسم ، فهو حادث ؛ لأنه ، لا يخلو عن الحوادث ، عقل مذهبهم فى قولهم : إنه افتقر — وفى نسخة « يفتقر » — إلى صانع وعلة .

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ وهو أن العالم قديم كذلك ، ولا — وفى نسخة « وكذلك لا » — علة له ولا صانع ، وإنما — وفى نسخة « وأما » — العلة للحوادث .

وليس يحدث فى العالم جسم .

ولا ينعدم جسم .

وإنما تحدث الصور والأعراض ؛ فإن الأجسام هى السموات ، وهى قديمة .

والعناصر الأربعة التى هى حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ؛ وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات .

وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية — وفى نسخة بدون عبارة « والحيوانية » — والنباتية .

فهذه — وفى نسخة « وهذه » وفى أخرى « بهذه » — الحوادث — وفى نسخة « الحوادث التى » — تنتهى عللها إلى الحركة الدورية .

---

* وفى نسخة (مسألة)

(١) وفى نسخة بدون كلمة (بيان) .

(٢) وفى نسخة (تعجيزهم) .

(٣) وفى نسخة (من) .

(٤) وفى نسخة بدون عبارة « وعلة » .

والحركة الدورية قديمة .

ومصدرها نفس قديمة للفلك .

فإذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علة ، أعنى الأجسام .

فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام وجودها بعلة ، وهى قديمة .

[١٧٥] — قلت :

الفلاسفة تقول : إن من قال : إن كل جسم محدث .

وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود : أى من العدم .

فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط .

وهذا — وفى نسخة « وهو » — يحتاج ضرورة إلى برهان .

* * *

فأما — وفى نسخة « وأما » — ما حمل عليهم من الاعتراضات فى هذا الفصل — وفى نسخة « القول » — حتى ألزمهم — وفى نسخة « ألزم » — القول بالدهر ، فقد قلنا الجواب — وفى نسخة « فى الجواب » — عن ذلك فيما سلف ، فلا معنى للإعادة .

وجملة الأمر : أن الجسم عندهم ، سواء كان محدثاً ، أو قديماً ليس مستقلا — وفى نسخة « مستقيلا » — فى الوجود بنفسه . وهى عندهم فى الجسم القديم واجبة ، على نحو ما هى عليه فى الجسم المحدث ، إلا أن الخيال لا يساعد — وفى نسخة بزيادة « على » — كيفية وجودها فى القديم — وفى نسخة « فى الجسم القديم » — كما يساعد فى الجسم المحدث — وفى نسخة بدون عبارة « إلا أن الخيال . . . المحدث » —

ولذلك لما أراد أرسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها

أنزلها محدثة — ليتصور العقل — وفى نسخة بدون كلمة « العقل » — منها العلة ، ثم ينقلها إلى الأزلية ، وذلك — وفى نسخة « ذلك » — فى (المقالة الثانية) من (السماء والعالم) .

* * *

ولما أتى بالشناعات التى تلزم الفلاسفة ، أخذ محاوباً — وفى نسخة « أخذ يجاوب » — عنهم ، ومعانداً — وفى نسخة « وهو معاند » وفى أخرى « والمعاندة » — لأجوبتهم — وفى نسخة « لجواباتهم » وفى أخرى « إلى جواباتهم » —

* * *

[١٧٦] — فقال[1] :

فإن قيل — وفى نسخة بدون عبارة « فإن قيل » — : كل مالا علة له — وفى نسخة بدون عبارة «له »— فهو واجب الوجود، وقد ذكرنا — وفى نسخة « وقد دلنا»— من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد — وفى نسخة « قد » — بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطع عند الدهرى فى أول الأمر ؛ إذ يقول : لا علة للأجسام .

وأما الصور والأعراض ، فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية ، وهى بعضها — وفى نسخة —« وهى بعينها » — سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها .

ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد — وفى نسخة — بدون عبارة « ولزمه الدهر والإلحاد » — كما صرح به — وفى نسخة « كما سرح به » وفى أخرى « كما » — فريق ، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

---

(١) أى أبو حامد .

[١٧٦] – قلت :

كل – وفى نسخة بدون كلمة « كل » – هذا ، قد وقع الجواب عنه ، والتعريف بمرتبته من الأقاويل التصديقية ، فلا معنى لإعادة الكلام فى ذلك .

* * *

وأما الدهرية ، فالحس هو الذى اعتمدت عليه ، وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوى وانقطع به التسلسل ، ظنت أنه قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – انقطع بالعقول – وفى نسخة « بالقول » – ما – وفى نسخة « من » – انقطع بالحس وليس كذلك – وفى نسخة « وليس الحال كذلك » وفى أخرى « وليس كذلك الحال » –

* * *

وأما الفلاسفة فإنهم .

اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم – وفى نسخة « الجسم » – السماوى .

ثم اعتبروا – وفى نسخة « اعتبر » – الأسباب المعقولة ، فأفضى بهم الأمر ، إلى موجود ليس بمحسوس ، هو علة ومبدأ للموجود – وفى نسخة « للوجود » – المحسوس ، وهو معنى قوله سبحانه :

(وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ) الآية

* * *

وأما الأشعرية فإنهم .

جحدوا الأسباب المحسوسة ؛ أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض .

وجعلوا علة الموجود — وفى نسخة « الوجود » — المحسوس ، موجوداً غير محسوس ، بنوع من الكون غير مشاهد ، ولا محسوس .

وأنكروا الأسباب والمسببات ، وهو نظر خارج عن — وفى نسخة بزيادة « طبيعة » — الإنسان بما هو إنسان .

* * *

[١٧٧] — قال — وفى نسخة « ثم قال » — أبو حامد — معانداً للفلاسفة فى قولهم — :

فإن قيل — وفى نسخة بدون عبارة « فإن قيل » — : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الدليل على — وفى نسخة « عليه » — أن الجسم لا يكون واجب الوجود ، أنه : إن كان واجب الوجود ، لم يكن له علة ، لا خارجة ، ولا داخلة .

وإن كان له علة ، لكونه مركباً ، كان باعتبار ذاته ممكناً .

وكل ممكن يفتقر إلى واجب الوجود — وفى نسخة « يفتقر إلى علة » —

قلنا : لا يفهم لفظ :

(واجب الوجود) .

و (ممكن الوجود) .

فكل تلبيساتهم فى — وفى نسخة « مخبأة فى » — هاتين اللفظتين .

فلنعدل إلى المفهوم ، وهو :

(نفى العلة) .

و (إثباته) .

فكأنهم يقولون : هذه — وفى نسخة « أهذه » — الأجسام :

لها علة ؟

أم لا علة لها ؟

فيقول الدهرى : لا علة لها . فما المستنكر ؟

وإذا — وفى نسخة « إذا » — عنى :

ب (الإمكان) .

و (الوجوب) .

هذا — وفى نسخة « بالممكن والواجب كهذا » وفى أخرى « بالإمكان هذا » — فنقول : إنه :

واجب وليس بممكن .

وقولهم : الجسم ليس — وفى نسخة « لا » — يمكن أن — وفى نسخة بدون عبارة « يمكن أن » — يكون واجباً ، تحكم لا أصل له .

[١٧٧] — قلت :

قد تقدم من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — قولنا : إنه إذا فهم من : (واجب الوجود) .

ما (ليس له علة) .

وفهم من :

(ممكن الوجود) .

(ما له علة) .

لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفاً بها — وفى نسخة بدون عبارة « معترفاً بها » وفى أخرى « معترفاً بهم » — فإن — وفى نسخة بدون عبارة « فإن » — للخصم أن يقول :

ليس كما ذكر ؛ بل كل موجود لا علة له .

لكن إذا فهم من .

واجب الوجود ، الموجود الضرورى .

ومن : المكن ، الممكن الحقيقى .

أفضى الأمر ولابد ، إلى موجود لا علة له ، وهو أن يقال :

إن كل موجود فإما أن يكون :

ممكناً .

أو ضروريا .

فإن كان ممكناً فله علة ؛ فإن كان تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر ، فيقطع التسلسل بعلة ضرورية .

ثم يسأل فى تلك العلة الضرورية ، إذا جوز أيضاً أن من الضرورى ما — وفى نسخة « فيما » — له علة ، وما ليس له علة .

فإن وضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة ، لزم التسلسل ، وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة .

* * *

وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة(١) فى الموجودات .

وذلك أن الجرم السماوى ، عند الجميع من الفلاسفة ، هو ضرورى بغيره .

وأما هل الضرورى بغيره ، فيه — وفى نسخة « هل فيه ؟ » — إمكان بالاضافة إلى ذاته ؟ ففيه نظر .

ولذلك كانت هذه الطريقة — وفى نسخة « الطبيعة » — مختلة وفى نسخة « مختلفة » — إذا سلك فيها هذا المسلك .

فأما — وفى نسخة « فإذا » . مسلكه فهو مختل ضرورة ؛ لانه لم يقسم — وفى نسخة « ينقسم » — الموجود أولا إلى :

الممكن الحقيقى .

والضرورى .

وهى القسمة المعروفة بالطبع للموجودات .

* * *

---

(١) المراد بالفلاسفة فى عباراتهم هم فلاسفة الإغريق .

[١٧٨] – ثم قال أبو حامد ، مجيباً للفلاسفة فى قولهم : على أن الجسم – وفى نسخة « الجنس » – ليس بواجب الوجود بذاته ؛ لكونه له أجزاء هى علته : –

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء – وفى نسخة بدون عبارة « وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء » –

وأن الأجزاء تكون سابقة فى الذات على الجملة .

قلنا : ليكن كذلك ؛ فالجملة تقومت بالأجزاء، واجتماعها، ولا علة للأجزاء، ولا لاجتماعها ، بل هى قديمة – كذلك بلا علة فاعلية .

فلا يمكنهم رد هذا بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن : الموجود الأول .
وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا يصل الاعتقاد – وفى نسخة « فلا أصل لاعتقاده » – فى الصانع أصلا .

[١٧٨] – قلت :

هذا القول لازم لزوماً لاشك – وفى نسخة « يشك » – فيه ، لمن سلك طريقة واجب الوجود فى إثبات موجود ليس بجسم .

وذلك أن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء . وإنما أول – وفى نسخة « أوصل» – من سلكها فيما وصلنا – وفى نسخة « قلنا » – ابن سينا .

وقد قال : إنها أشرف من طريقة القدماء .

وذلك أن القدماء : إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم ، هو مبدأ للكل من أمور متأخرة ، وهى الحركة والزمان .

وهذه الطريقة تفضى إليه فيما زعم : أعنى إلى إثبات مبدأ – وفى نسخة بدون كلمة« مبدأ » وفى أخرى بزيادة « موجود » –

بالصفة التي أثبتها القدماء ، من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود .

ولو أفضت — وفي نسخة « اقتضت » — لكان ما قال — وفي نسخة « قالوا » — صحيحاً ، لكنها ليس — وفي نسخة « ليست » — تفضي — وفي نسخة « تقتضي » —

وذلك أن واجب الوجود بذاته ، إذا وضع موجوداً ، فغاية ما ينتفي — وفي نسخة « ينبغي » — عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة .

وبالجملة أن يكون له حد ، فإذا وضع موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض ، كالحال في العالم وأجزائه ، صدق على العالم وأجزائه — وفي نسخة « أو على أجزائه » — أنه واجب الوجود

هذا كله إذا سلمنا أن ههنا موجوداً هو واجب الوجود — وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » .

وقد قلنا نحن : إن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ، ولا تفضي بالطبع إليها إلا — وفي نسخة « لا » — على النحو الذي قلنا .

* * *

وأكثر ما يلزم هذا القول : أعني ضعف هذه الطريقة ، عند من يضع أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — ههنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة ، وهو مذهب المشائين ؛ لأن من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل ، فلا بد أن يكون واحداً بالذات .

وكل واحدة — وفي نسخة « واحد » — في شيء مركب فهي — وفي نسخة « فهو » — من قبل واحد ، هو واحد — وفي نسخة بدون

عبارة « هو واحد » ـ بنفسه : أعنى بسيطاً .

ومن قبل هذا الواحد ، صار العالم واحداً ـ ولذلك يقول الاسكندر :

إنه لابد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية فى جميع ـ وفى نسخة بدون كلمة « جميع » ـ أجزاء العالم ، كما يوجد فى جميع ـ وفى نسخة بدون كلمة «جميع» ـ أجزاء ـ وفى نسخة بدون كلمة « أجزاء » ـ الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض والفرق بينهما ـ وفى نسخة « ههنا » ـ أن الرباط الذى فى العالم قديم ، من قبل أن الرابط قديم .

والرباط الذى بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع ، من قبل الرباط القديم ، من قبل أنه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص ، كالحال فى العالم .

فتدارك الخالق سبحانه وتعالى هذا ـ وفى نسخة « هو » ـ النقص الذى لحقه بهذا النوع من التمام الذى لا يمكن فيه غيره ، كما يقوله أرسطو ـ وفى نسخة « أرسطاطاليس » ـ فى كتاب ـ وفى نسخة « كتابه » ـ « الحيوان » .

* * *

وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأى ، وقالوا : إنه ليس يرى أن ـ وفى نسخة « أنه » ـ ههنا مفارقاً ـ وفى نسخة « مفارق » ـ وقالوا :

إن ذلك يظهر من قوله فى واجب الوجود ، فى مواضع .

وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته — وفى نسخة « فلسفة » — المشرقية — وفى نسخة « الشرقية » —

قالوا : وإنما سماها فلسفة مشرقية ؛ لأنها مذهب — وفى نسخة «من مذهب» — أهل المشرق — فإنهم — وفى نسخة بدون عبارة «فإنهم » — يرون أن الآلهة عندهم ، هى الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه ، وهم مع هذا يضعفون — وفى نسخة « يضعون » — طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة .

* * *

ونحن — وفى نسخة « وأما نحن » — فقد تكلمنا فى هذه الطريقة غير ما مرة ، وبينا الجهة التى منها يقع اليقين فيها — وفى نسخة بدون عبارة « فيها » — وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها . وتكلمنا أيضاً على طريقة الإسكندر فى ذلك : أعنى الذ اختاره فى كتابه الملقب بـ (المبادئ) .

وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريق أرسطو إلى طريقة أخرى ، لكنها مأخوذة من المبادئ التى بينها أرسطو .

وكلتا الطريقتين صحيحة ، لكن الطبيعة — وفى نسخة « الطريقة » — وفى أخرى بدون عبارة « لكن الطريقة » — أكثر . ذلك — وفى نسخة « الأشهر فى ذلك » بدل « أكثر ذلك » — هى طريقة أرسطو — وفى نسخة « أرسطاطاليس » —

* * *

ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندى — وفى نسخة « وعندى » وفى أخرى بدون العبارتين — على ما أصفه — وفى نسخة « أضعه » — كانت حقاً — وفى نسخة بزيادة « عندى » —

وإن كان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل ، وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات .

الوجود — وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » — فى الجوهر .

والعلم بأصناف الواجبة الوجود — وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » — فى الجوهر .

وهذه الطريقة هى أن نقول : إن الممكن الوجود فى الجوهر الجسمانى ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود فى الجوهر الجسمانى .

وواجب الوجود فى الجوهر الجسمانى ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « فى الجوهر الجسمانى وواجب الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود » — بإطلاق — وفى نسخة « بالإطلاق » — وهو الذى لا قوة فيه أصلا ، لا فى الجوهر ، ولا فى غير ذلك من أنواع الحركات .

وما هو هكذا — وفى نسخة « كذلك » — فليس بجسم .

مثال ذلك أن الجرم السماوى قد ظهر من أمره أنه واجب الوجود فى الجوهر الجسمانى ، وإلا لزم — وفى نسخة « والإلزام » — أن يكون هنالك جسم أقدم منه .

وظهر من أمره أنه ممكن الوجود فى الحركة التى فى المكان .

فوجب أن يكون المحرك له ، واجب الوجود فى الجوهر .

وألا يكون فيه قوة أصلا ، لا على حركة — وفى نسخة « الحركة » — ولا على غيرها ، فلا — وفى نسخة « ولا » — يوصف بحركة ولا سكون — وفى نسخة « ولا بسكون » — ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات .

وما هو بهذه الصفة ، فليس بجسم أصلا ، ولا قوة فى جسم .

* * *

٦٤٣

وأجزاء العالم الأزلية إنما هى واجبة — وفى نسخة واجب » الوجود فى الجوهر :

إما بالكلية : كالحال فى الاسطقسات الأربع .

وإما بالشخص ، كالحال فى الأجرام السماوية .

المسألة الحادية عشرة*

فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره . ويعلم الأجناس والأنواع (١) بنوع كلى

* * *

[١٧٩] — قال أبو حامد :

فنقول — وفى نسخة بدون عبارة «فنقول» — أما المسلمون فلما — وفى نسخة « لما » — انحصر عندهم الوجود :

فى حادث .

وقديم — وفى نسخة « وفى قديم » —

ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته .

وما عداه حادث — وفى نسخة « وكان ماعداه حادثاً » — من جهته — وفى نسخة بدون عبارة « من جهته » — بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ؛ فإن المراد بالضرورة لا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يكون معلوماً للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ؛ لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته — وفى نسخة بدون عبارة « ولم يبق إلا ذاته » —

ومهما ثبت أنه مريد ، عالم بما أراده ، فهو حى — وفى نسخة « واحد » — بالضرورة .

وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى .

فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى .

وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

---

* وفى نسخة (المسألة الحادى عشر) وفى أخرى (المسألة الحادية عشر) وفى رابعة (مسألة) وفى خامسة (المسألة) .

(١) وفى نسخة (الأنواع والأجناس) .

[١٧٩] – قلت :

هذا القول إنما قدمه توطئة ليقايس – وفى نسخة « ليقاس » – بينه وبين قول الفلاسفة فى العلم القديم ؛ لكون – وفى نسخة « لكن » – هذا القول أقنع فى بادئ الرأى من قول الفلاسفة .

وذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم ، وكشف أمرهم ، مع من ينبغى أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً ، وذلك أنهم شبهوا – وفى نسخة « شبهوه » – العالم بالمصنوعات التى تكون عن إرادة الإنسان ، وعلمه ، وقدرته .

فلما قيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسما ، قالوا :

إنه أزلى

وإن كل جسم محدث .

فلزمهم أن يضعوا إنساناً فى غير مادة ، فعالا لجميع الموجودات – وفى نسخة « الموجود » –

فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا ، والأقوال المثالية مقنعة جدا ، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها .

وذلك أنه لا شىء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد ، من طباع الموجود الأزلى .

وإذا كان ذلك كذلك ، لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف :

بالأزلية .

وعدم الأزلية .

كما يختلف الجنس الواحد بالفصول – وفى نسخة « فى الفصول » – المقسمة له . وذلك أن تباعد الأزلى من المحدث ، أبعد من تباعد الأنواع بعضها من – وفى نسخة « مع » – بعض ، المشتركة فى الحدوث .

فإذا – وفى نسخة « وإذا » – كان بُعد الأزلى من غير الأزلى ، أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض – وفى نسخة بدون عبارة « المشتركة فى الحدوث فإذا كان بعد الأزلى من غير الأزلى أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض » – فكيف يصح أن ينتقل الحكم من :

الشاهد .

إلى الغائب ؟

وهما فى غاية المضادة ! !

* * *

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة

فى الشاهد .

وفى الغائب .

– وفى نسخة بدون عبارة « وهما فى غاية المضادة... وفى الغائب »–

ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب .

وذلك أن الحياة الزائدة على العقل فى الإنسان ، ليس تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة فى المكان .

عن الإرادة – وفى نسخة « الإرادة » –

وعن الإدراك الحاصل عن الحواس .

والحواس ممتنعة على – وفى نسخة « عن » – البارى سبحانه وتعالى .

وأبعد من ذلك الحركة فى المكان .

* * *

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة — وفى نسخة « حواسا » وفى أخرى « حواس » — للبارى سبحانه وتعالى ، من غير حاسة .

وينفون عنه الحركة بإطلاق

فإذن :

إما أن لا يثبت للبارى سبحانه وتعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التى هى شرط فى وجود العلم للإنسان

وإما أن يجعلوها هى نفس الإدراك ، كما تقول الفلاسفة :

إن الإدراك والعلم فى الأول هما نفس الحياة .

* * *

وأيضاً فإن معنى الإرادة فى الحيوان

هى الشهوة الباعثة — وفى نسخة « المنبعثة » — على الحركة .

وهى فى الحيوان والإنسان — وفى نسخة بدون عبارة « الإنسان» — عارضة لتمام ما ينقصهما فى ذاتهما — وفى نسخة « ينقصه فى ذاته » —

والبارى سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شىء ينقصه فى ذاته ، حتى تكون سبباً للحركة والفعل .

إما فى نفسه .

وإما فى غيره .

فكيف يتخيل — وفى نسخة « يتخيلوا » — إرادة أزلية ، هى سبب لفعل محدث ، من غير أن تزيد الشهوة فى وقت الفعل ؟

أو كيف يتخيل — وفى نسخة « يتخيلوا » — إرادة وشهوة ، حالهما قبل الفعل ، وفى وقت الفعل وبعد الفعل ، حال واحدة ، دون أن يلحقها تغير ؟

وأيضاً الشهوة من حيث هى الحركة .

والحركة لا توجد إلا فى جسم .

فالشهوة لا توجد إلا فى جسم متنفس .

فإذن ليس معنى الإرادة فى الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله صادر عن علم .

فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ، ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما .

وبصدور – وفى نسخة « ويصدر » – الأفضل من الضدين ، دون الأخس – وفى نسخة « الآخر » – عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا .

ولذلك يقولون فى البارى سبحانه وتعالى .

إن الأخص به ثلاث صفات ؛ وهو كونه :

عالماً ، فاضلا . قادراً

ويقولون : إن مشيئته جارية فى الموجودات بحسب علمه .

وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما تنقص فى البشر .

* * *

هذا كله هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – قول الفلاسفة فى هذا الباب .

وإذا أورد – وفى نسخة « أوردوا » – هذا – وفى نسخة « ذلك » وفى أخرى بدونهما – كما أوردناه بهذه الحجج ، كان قولا مقنعاً لا برهانياً .

فعليك أن تنظر فى هذه الأشياء ، إن كنت من أهل السعادة التامة ، فى مواضعها من كتب – وفى نسخة « كتاب » – « البرهان » ، إن كنت ممن – وفى نسخة بدون عبارة « كنت ممن » – تعلم – وفى نسخة « تعلمت » – الصنائع التى فعلها البرهان .

فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه كما أن ليس – وفي نسخة بدون عبارة « أن ليس » وفي أخرى « كما لا » – يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة .

كذلك ليس يمكن من لم – وفي نسخة بدون كلمة « لم » – يتعلم صناعة البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان ، وهو البرهان بعينه .

بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع ، وإنما خالف القول في هذا ، العمل ؛ لأن العمل هو فعل واحد – وفي نسخة « واحدة » – فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة .

وأصناف الأقاويل كثيرة .

فيها برهانية .

وغير برهانية .

والغير برهانية – وفي نسخة « والغير البرهانية » وفي أخرى بدون العبارتين – لما كانت تتأتى – وفي نسخة « تأتى » – بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى – وفي نسخة « تأتى » – بغير صناعة . وذلك غلط كبير .

ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ، ليس يمكن فيها قول غير القول – وفي نسخة « لقبول » – الصناعى ، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة ، كالحال في صنائع الهندسة ؛ ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب ، فليس هو قولا صناعياً برهانيا ، وإنما هو – وفي نسخة « هى » – أقوال – وفي نسخة « أفعال » – غير صناعية ، بعضها أشد إقناعاً من بعض .

* * *

فعلى هذا ينبغى أن يفهم ما كتبناه ههنا .

ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعاً. وهذا كله عندى – وفى نسخة « عنده » – تعد على الشريعة ، وفحص عما لم تأمر – وفى نسخة « تنص » – به الشريعة : – وفى نسخة « شريعة » – لكون قوى البشر مقصورة عن هذا .

وذلك أن – وفى نسخة « أنه » – ليس كل ما سكت عنه الشرع – وفى نسخة بدون عبارة « لكون قوى البشر . . . عنه الشرع » – من العلوم ، يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور –وفى نسخة « الجمهور »– بما أدى إليه النظر إنه من عقائد الشرع ؛ فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط – وفى نسخة « التغليط » – العظيم ، فينبغى أن يسكت – وفى نسخة « يمسك »– من هذه المعانى عما – وفى نسخة « كل ما » – سكت عنه الشرع ، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن – وفى نسخة « على » – الخوض فى هذه الأشياء ، ولا يتعدى التعليم الشرعى المصرح به فى الشرع ؛ إذ هو التعليم المشترك للجميع ، الكافى فى بلوغ سعادتهم – وفى نسخة « بلوغ ذلك » وفى نسخة فى « بلوغ »–

وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذى يوافق الأصحاء فى حفظ صحتهم ، والمرضى فى فى إزالة مرضهم .

كذلك الأمر فى صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم .

وكذلك الحال فى الأمور العملية ، ولكن الفحص فى الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم ، وخاصة – وفى نسخة « رخصته » – فى المواضع التى يظهر أنها من جنس الأعمال التى

فيها حكم شرعي : ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس .

فمنهم من نفى القياس ، وهم الظاهرية .

ومنهم من أثبته ، وهم أهل القياس ، وهذا بعينه هو لاحق في الأمور العلمية ـ وفي نسخة « العملية » ـ

ولعل ـ وفي نسخة « وأما » ـ الظاهرية في الأمور العلمية ـ وفي نسخة « العملية » ـ أسعد من الظاهرية في الأمور العملية .

* * *

والسائل من المتخاصمين ـ وفي نسخة « المتخصصين » ـ في أمثال هذه الأشياء ليس يخلو .

أن يكون من أهل البرهان .

أولا يكون .

فإن كان من أهل البرهان تكلم عنه ـ وفي نسخة « معه » ـ على طريقة ـ وفي نسخة « طريق» ـ البرهان ، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان ، وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان .

وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو :

أن يكون مؤمناً بالشرع

أو كافراً ـ وفي نسخة « أوكان كافراً » وفي أخرى بزيادة « به »ـ فإن ـ وفي نسخة« وإن كان»ـ كان ـ وفي نسخة بدون كلمة« كان » ـ مومنا ـ وفي نسخة بزيادة « به » ـ عرف أن التكلم في مثل ـ وفي نسخة « أمثال» وفي أخرى بدونهما ـ هذه الأشياء حرام بالشرع. وإن كان كافراً ـ وفي نسخة بزيادة « به » ـ لم يبعد على أهل البرهان معاندته ـ وفي نسخة « بمعاندته »ـ بالحجج القاطعة له .

هكذا ينبغي أن يكون حال ـ وفي نسخة « حاصل » ـ صاحب

البرهان فى كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التى ما من مسكوت – وفى نسخة «سكوت» – عنه فيها من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فيها – وفى نسخة بدون عبارة «فيها» وفى أخرى «منها» – وسكت عنها فى التعليم العام .

* * *

وإذ قد تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما كنا بسبيله – وفى نسخة «بسببه» وفى أخرى «به» – مما دعت إليه الضرورة وإلا فالله – وفى نسخة «بالله» – العالم ، والشاهد – وفى نسخة «الشاهد» وفى أخرى بدون العبارتين – والمطلع أنا ما كنا نستجيز أن نتكلم فى هذه الأشياء هذا النحو من التكلم .

* * *

ولما – وفى نسخة «أما» وفى أخرى «فأما» – وصف أبو حامد الطرق – وفى نسخة «الطريق» – التى منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها ، على أنه فى غاية البيان ؛ لكونها فى غاية الشهرة ، وفى غاية السهولة فى التصديق – وفى نسخة بدون عبارة «فى التصديق» – بها ، أخذ يقايس بينها وبين طرق – وفى نسخة «طريق» – الفلاسفة ، فى هذه الصفات ، وذلك فعل خطبى .

* * *

[١٨٠] – فقال أبو حامد – وفى نسخة بدون عبارة أبو حامد» –

فأما – وفى نسخة «أما» – أنتم ، مخاطباً للفلاسفة – وفى نسخة بدون عبارة ، «مخاطباً للفلاسفة» – فإذا زعمتم أن العالم قديم ، لم يحدث – وفى نسخة «لا يحدث» – بإرادته – وفى نسخة «بإرادة» – فمن أين عرفتم أنه يعرف غير – وفى نسخة بدون كلمة «غير» – ذاته ، فلا بد من الدليل عليه – وفى نسخة بدون عبارة «فلا بد من الدليل عليه» –

ثم قال[١] – وفى نسخة بدون عبارة « ثم قال » – :

وحاصل – وفى نسخة « حاصل » – ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك ، فى أدراج كلامه يرجع إلى فنين :

الأول – وفى نسخة « الفن الأول » – : أن الأول موجود لا فى مادة .

وكل موجود لا فى مادة ، فهو عقل محض .

– وفى نسخة بزيادة « وكل ما هو عقل محض » – فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن درك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها .

ونفس الآدمى مشغول بتدبير المادة ، أى البدن ، وإذا انقطع شغله – وفى نسخة بزيادة « بالموت » – ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرذيلة المتعدية – وفى نسخة « المتقدمة » – إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف له حقائق المعقولات كلها ؛ ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شىء ؛ لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا فى مادة .

* * *

ثم لما حكى قولهم راداً عليهم – وفى نسخة بدون عبارة « ثم لما حكى قولهم ، قال راداً عليهم » –

فنقول : قولكم : الأول موجود لا فى مادة :

إن كان المعنى به – وفى نسخة بدون عبارة « به » – أنه ليس بجسم ، ولا – وفى نسخة « ولا هو » – منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة . فهو مسلم .

فيبقى قولك – وفى نسخة « قولكم » – : وما هذه – وفى نسخة « هذا » – صفته ، فهو عقل مجرد .

فماذا تعنى بالعقل ؟

إن عنيت ما يعقل سائر الأشياء ، فهذا – وفى نسخة « فهو » – نفس المطلوب وموضع النزاع . فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟

وإن عنيت به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك – وفى نسخة

(١) أى أبو حامد .

بدون عبارة « لك » — إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن — وفى نسخة « ولا » — يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه، يعقل غيره .

فيقال : ولم أدعيت هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — ؟ وليس ذلك بضروري، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة، فكيف تدعيه ضروريًّا ؟ وإن كان نظريًّا فما البرهان عليه ؟

فإن قيل : لأن المانع من درك الأشياء، المادة ، ولا — وفى نسخة « ولا ثم » — مادة — وفى نسخة « مانع » بدل « مادة » وفى أخرى « مادة فلا مانع » —

فنقول : نسلم — وفى نسخة « لا نسلم» وفى أخرى بدون عبارة «نسلم» — أنه مانع ولا نسلم أنه المادة فقط .

وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطى ، وهو أن يقال :

إن كان هذا فى المادة ، فهو لا يعقل الأشياء .

ولكنه ليس فى المادة .

فإذن يعقل الأشياء .

فهذا استثناء نقيض المقدم . واستثناء نقيض المقدم غير — وفى نسخة بدون عبارة « نقيض المقدم غير » — منتج بالاتفاق .

وهو كقول القائل :

إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان .

لكنه ليس بإنسان .

فإذن ليس بحيوان .

فهذا لا يلزم ؛ إذ ربما لا يكون إنساناً ويكون فرساً ، فيكون حيواناً .

نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالى ، على ما ذكر فى المنطق ، بشرط ، وهو ثبوت انعكاس التالى . على المقدم، وذلك بالحصر ، وهو كقولهم :

إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود .

لكن الشمس ليست طالعة .

فالنهار غير موجود .

لأن وجود النهار لا سبب له ، سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم من كتاب مدارك العقول الذى صنفناه مضموما إلى هذا الكتاب .

فإن قيل: فنحن ندعى التعاكس ، وهو أنه محصور فى المادة ، فلا مانع سواه — وفى نسخته بدون عبارة « محصور فى المادة فلا مانع سواه » —

قلنا : هذا — وفى نسخة « وهذا » — تحكم ، فما — وفى نسخة « فيما » — الدليل عليه ؟ — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا : هذا تحكم فما الدليل عليه ؟ » —

[١٨٠] — قلت :

أول ما فى هذا الكلام من الاختلال — وفى نسخة « اختلال » — حكاية المذهب ، والحجة عليه : أن ما أورد فيه من المقدمات ، أوردها على أنها كالأوائل[1] ، هى عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة.

وذلك أنه لما تبين عندهم .

أن كل موجود محسوس ، مؤلفٌ من مادة وصورة .

وأن — وفى نسخة « فإن » — الصورة هى المعنى الذى — وفى نسخة « التى » — به صار الموجود موجوداً . وهى — وفى نسخة « أو هى » — المدلول عليها — وفى نسخة بزيادة « إما » — بالاسم والحد — وفى نسخة « والحمد » — وعنها — وفى نسخة « ومنها » — يصدر الفعل الخاص بموجود موجود — وفى نسخة « بوجود موجود » وفى أخرى « بموجود » — وهو الذى دل على وجود الصور فى الموجود .

وذلك أنهم لما ألفوا الجواهر فيها :

قوى فاعلة ، خاصة بموجود موجود .

---

(١) يقصد (كالأوليات) .

وقوى منفعلة :

إما خاصة .

أو مشتركة .

وكان الشيء ، ليس يمكن أن يكون منفعلا بالشيء – وفى نسخة بدون عبارة « بالشيء » – الذى هو به فا عل.

وذلك أن الفعل نقيض الانفعال .

والأضداد لا يقبل بعضها بعضاً .

وإنما يقبلها الحامل على جهة التعاقب .

مثال ذلك :

أن الحرارة لا تقبل البرودة .

وإنما الذى يقبل البرودة ، الجسم الحار ، بأن تنسلخ عنه الحرارة ، ويقبل البرودة .

وبالعكس .

فلما ألفوا حال الفعل والانفعال ، بهذه الحال ، وقفوا على أن جميع الموجودات ، التى بهذه الصفة ، مركبة من جوهرين :

جوهر هو فعل .

وجوهر هو قوة .

ووجدوا أن الجوهر الذى بالفعل ، هو كمال الجوهر الذى بالقوة ، وهو له كالنهاية فى الكون ؛ إذ كان غير متميز – وفى نسخة « مميز » – عنه بالفعل .

* * *

ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين – وفى نسخة « فتبين » – لهم أنه يجب أن يرتقى الأمر فى هذه الجواهر ، إلى جوهر بالفعل

فلزم أن يكون هذا الجوهر :

فاعلا غير منفعل أصلا .

وأن لا — وفى نسخة « ولا » — يلحقه كلال ، ولا تعب ، ولا فساد ؛ إذا كان هذا إنما لحق الجوهر الذى بالفعل ، من قبل أنه كمال الجوهر الذى بالقوة ، لا من قبل أنه فعل محض ، وذلك أنه لما كان الجوهر الذى بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — بالفعل ، لزم :

أن ينتهى الأمر فى الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض

وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر .

وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك ، وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به ، هو موجود فى « المقالة الثامنة » من الكتاب الذى يعرفونه بـ « السماع الطبيعى » .

* * *

فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق — وفى نسخة « بطريق » — خاصة وعامة ، على ما هو معلوم فى كتبهم ، نظروا فى طبيعة الصور المحركة الهيولانية ، فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل ، وأبعد مما بالقوة — لكونها متبرية عن الانفعال أكثر من غيرها ، الذى هو علامة المادة الخاصة بها .

وألفوا النفس من هذه الصور أشدها تبريا — وفى نسخة « تبرأ » — عن المادة — وفى نسخة « عن العادة » وفى أخرى بدون العبارتين — وبخاصة العقل . حتى شكوا فيه :

هل هو من الصور — وفى نسخة بدون عبارة « أشدها . . . الصور » — المادية ؟

أو ليس من الصور المادية ؟ — وفى نسخة « أو لا » —

* * *

ولما التفتوا للصور — وفى نسخة « من الصور » — المدركة من صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولى ، علموا أن علة الإدراك ، هو المتبرى من الهيولى .

ولما وجدوا — وفى نسخة « وجد » — العقل غير منفعل ، علموا أن العلة فى كون الصورة :

جماداً .

أو مدركة .

ليس شيئاً أكثر من أنها إذا كانت ، كمال ما بالقوة ، كانت جماداً ، أو غير مدركة .

وإذا كانت كمالا — وفى نسخة « كمال » وفى أخرى « كمالا لا » — محضاً ، لا تشوبها القوة ، كانت عقلا .

— وهذا كله — وفى نسخة بدون عبارة « كله » — قد ثبت — وفى نسخة « رتب » — بترتيب برهانى ، وأقيسة طبيعية ليس يمكن أن تتبين — وفى نسخة « يرتب » وفى أخرى « يترتب » — فى هذا الموضع بالترتيب — وفى نسخة « الترتيب » وفى أخرى « التبيين » — البرهانى إلا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب فى كتب كثيرة مختلفة ؛ وذلك شيء يعرفه — وفى نسخة « يعرف » — من ارتاض فى صناعة المنطق أدنى — وفى نسخة « أو فى » — ارتياض أنه — وفى نسخة « وأنه » — غير ممكن .

* * *

فمن هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — ليس منفعلا أصلا فهو عقل — وفى نسخة « فعل » —

وليس بجسم ؛ لأن كل منفعل جسم — وفى نسخة « كل جسم منفعل » — عندهم فى مادة .

* * *

فوجه الاعتراض على الفلاسفة فى هذه الأشياء ، إنما يجب أن يكون فى الأوائل التى استعملوها فى بيان هذه الأشياء ، لا فى هذه الأشياء أنفسها ، التى اعترض عليهم هذا الرجل .

فهذا — وفى نسخة « فيها إذا » — وقفوا — وفى نسخة « اتفقوا » — على أن ههنا موجوداً هو عقل محض .

ولما رأوا النظام ههنا فى الطبيعة وفى أفعالها ، يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن عقلا عقلا ، هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية — وفى نسخة « الطبيعة » — أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل .

فقطعوا من هذين الأمرين ، على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض ، هو الذى أفاد الموجودات — وفى نسخة « الموجود » — الترتيب والنظام الموجود فى أفعالها — وفى نسخة « أفعال » —

وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته ، هو عقله الموجودات كلها .

وإن — وفى نسخة « فإن » — مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته ، هو غير ما يعقل من غيره ، كالحال فى العقل الإنسانى .

وأنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم ، وهو أن يقال :

كل عقل .

فإما أن يعقل ذاته .

أو غيره .

أو يعقلهما جميعاً .

ثم يقال : إنه إن عقل غيره ، فعلوم أنه يعقل ذاته .

وأما إن عقل ذاته ، فليس يجب أن يعقل غيره ، وقد تكلمنا فى هذا فيما تقدم .

* * *

وكل ما تكلم — وفى نسخة « تقدم » — فيه ، من القياس الشرطى الذى صاغه على ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — تأوله ، فليس بصحيح .

وذلك أن القياس الشرطى — وفى نسخة بدون كلمة « الشرطى » — لا يصح إلا حين يتبين :

المستثنى منه

واللزوم .

بقياس — وفى نسخة « لقياس » — حملى :

إما واحداً — وفى نسخة « زائداً » وفى أخرى « زائد » —

وإما أكثر من واحد .

والقياس الصحيح الشرطى فى هذه المسألة ، هو هكذا .

إن كان ما ليس يعقل هو — وفى نسخة « وهو » وفى أخرى بدون العبارتين — فى مادة .

فما ليس فى مادة فهو يعقل .

وذلك إذا تبين .

صحة هذا الاتصال .

وصحة المستثنى (١) .

وهى المقدمات التى قلنا : إنها عندهم نتائج ، ونسبها هذا

---

(١) يقصد بالمستثنى القضية المبدوءة بـ (لكن) فى القياس الشرطى ، وهى المسماة بالصغرى وهى التى تذكر بعد الشرطية .

الرجل إليهم ، على أنها عندهم أوائل ، أو قريبة — وفى نسخة «وقريبة» — من الأوائل .

* * *

وإذا تأول على — وفى نسخة بدون كلمة «على» — ما قلناه ، كان — وفى نسخة «وكان» — قياساً صحيح الشكل ، صحيح المقدمات .

أما صحة شكله ، فإن الذى استثنى منه ، هو مقابل التالى فأنتج مقابل المقدم .

لا كما زعم هو ، أنهم استثنوا .

مقابل المقدم .

وأنتجوا :

مقابل التالى :

— وفى نسخة بدون عبارة «فأنتج مقابل المقدم . . . وأنتجوا مقابل التالى» —

لكن لما كانت

ليست أوائل .

ولا — وفى نسخة «لا» — هى مشهورة .

ولا يقع فى بادئ الرأى بها تصديق .

أتت فى غاية الشناعة ، لا سيما عند من لم يسمح — وفى نسخة «لا يسمع» — قط من هذه الأشياء شيئاً .

فلقد شوش — وفى نسخة «تشوش» — العلوم ، هذا الرجل تشويشاً عظيماً ، وأخرج — وفى نسخة «أخرج» — العلم عن أصله — وفى نسخة «أهله» — وطريقه .

* * *

[١٨١]– قال أبو حامد :

الفن الثانى[1] : قولهم :– وفى نسخة « قوله » وفى أخرى « قولنا » ، وفى رابعة بدون هذه العبارات جميعاً – : إنا – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد : الفن الثانى قولهم : إنا » – وإن لم نقل :

إن الأول مريد – وفى نسخة « يريد » – الأحداث .

ولا أن – وفى نسخة « ولان » – الكل حادث حدوثاً زمانيًّا – وفى نسخة « ثابتاً » وفى أخرى « ثانياً » –

فإنا نقول : إنه فعله ، وقد وجد منه .

إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين – وفى نسخة بزيادة « له » – فلم يزل فاعلا .

فلا نفارق غيرنا – وفى نسخة « عندنا » – إلا فى هذا القدر .

وأما فى أصل الفعل فلا .

وإذا وجب كون الفاعل عالماً ، بالاتفاق ، بفعله – وفى نسخة بدون عبارة « بفعله » – فالكل عندنا من فعله .

* * *

والجواب : من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان :

إرادى ، كفعل الحيوان والإنسان .

وطبيعى :

كفعل الشمس فى الإضاءة .

والنار فى التسخين .

والماء فى التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، فى الفعل الإرادى ، كما فى الصناعات البشرية .

وأما الفعل الطبيعى ، فلا .

* * *

(١) الفن الأول ص ٦٤٧ .

وعندكم أن الله تعالى ، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته :

بالطبع والاضطرار .

لا بطريق الإرادة والاختيار .

بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النورُ الشمس .

وكما لا قدرة للشمس على كف النور .

ولا للنار على كف التسخين .

فلا قدرة للأول — وفى نسخة « الأول » — على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علوًّا كبيراً .

وهذا النمط ، وإن تجوز بتسميته فعلا ، فلا يقتضى — وفى نسخة بزيادة « له » — علماً للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو :

أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل. فتمثل النظام الكلى — وفى نسخة بزيادة « هو » — سبب فيضان الكل ، ولا سبب — وفى نسخة «مبدأ» — له سوى العلم بالكل .

والعلم بالكل عين — وفى نسخة « غير » — ذاته

فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفى هذا خالفك إخوانك ؛ فإنهم قالوا : ذاته ذات يلزم منه وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم بها .

فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفى الإرادة .

ولما — وفى نسخة « و » وفى أخرى « ولو » — لم يشترط علم الشمس بالنور ، للزم النور ، بل يتبعه النور — وفى نسخة بدون كلمة « النور » — ضرورة .

فليقدر ذلك فى الأول . ولا مانع له — وفى نسخة « منه » — .

[١٨١] — قلت :

استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً ، وهو أن البارى سبحانه وتعالى ، ليس له إرادة .

لا فى الحادثات

ولا فى الكل

لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء من الشمس .

* * *

ثم حكى عنهم أنهم قالوا : من كونه فاعلا ، يلزم أن يكون عالماً .

والفلاسفة .

ليس ينفون الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى .

ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن البشرية ــ وفى نسخة «لأن الإرادة البشرية » وفى نسخة بدون العبارتين جميعاً » ــ إنما ــوفى نسخة بدون كلمة « إنما » ــ هى.

لوجود نقص فى المريد .

وانفعال عن المراد .

فإذا وجد المراد له :

تم النقص

وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة .

وإنما يثبتون له من معنى الارادة

أن الأفعال الصادرة منه ، هى صادرة عن علم .

وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر ــ وفى نسخة « صادرة » ــ بإرادة الفاعل لا ضروريا طبيعيا .

إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا :

إنه يعلم للضدين .

لزم أن يصدر عنه الضدان معاً .

وذلك محال :

فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم .

وهى :

الإرادة .

هكذا ينبغى أن يفهم ثبوت الإرادة فى الأول ، عند الفلاسفة ، فهو عندهم : عالم .

مريدعن علمه ، ضرورة . – وفى نسخة بدون عبارة «عن علمه ضرورة» –

* * *

وأما قوله :

إن الفعل قسمان :

إما طبيعى .

وإما إرادى .

فباطل .

بل فعله عند الفلاسفة .

لا طبيعى بوجه من الوجوه .

ولا إرادى بإطلاق.

بل إرادى منزه عن النقص الموجود فى إرادة الإنسان .

ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم .

كما أن اسم العلم كذلك ، على – وفى نسخة « أعنى » وفى أخرى « وأعنى » – العلمين :

القديم .

والحادث .

فإن الإرادة فى الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما — وفى نسخة « لها » وفى أخرى «اسما » وفى رابعة بدون الجميع — عن المراد — وفى نسخة « المواد » — فهى معلولة — وفى نسخة بزيادة « له » — عنه .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان .

والبارى سبحانه وتعالى منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة .

فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور — وفى نسخة « ضرورة » — الفعل مقترناً بالعلم ؛ فإن — وفى نسخة « وإن » — العلم ، كما قلنا ، بالضدين ، فى العلم الأول بوجه ما ، علم بالضدين .

ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهى التى تسمى إرادة .

* * *

[١٨٢] — الوجه الثانى :

قال أبو حامد — وفى نسخة « الوجه الثانى : «قال » ، وفى أخرى « قال أبو حامد : الوجه الثانى » — :

وهو : — وفى نسخة « هو » — أنا نسلم — وفى نسخة « أنه إن سلم » — أن صدور الشىء عن — وفى نسخة « من » — الفاعل يقتضى العلم — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — بالصادر — وفى نسخة « بالفعل الصادر » —

فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول — وفى نسخة « المعلول الأول » — الذى هو عقل بسيط . وينبغى أن لا يكون عالما إلا به .

والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — بما صدر منه فقط ؛ فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة ، بل بالوسائط — وفى

نسخة « بالواسطة » — والتولد واللزوم .

فالذى يصدر مما يصدر منه لم ينبغ — وفى نسخة « لم ينبغى » — أن يكون معلوماً له ، ولم يصدر منه إلا شىء واحد ؟

بل هذا لا يلزم فى الفعل الإرادى ، فكيف فى الطبيعى ؟ فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد يكون بتحريك إرادى يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة — وفى نسخة « بوساطته » — :

من مصادمته .

وكسره غيره .

فهذا أيضاً لا جواب لهم — وفى نسخة « له » — عنه .

[١٨٢] : قلت :

الجواب عنه أن يقال — وفى نسخة بدون عبارة « أن يقال » — :

إن الفاعل الذى علمه فى غاية التمام يعلم :

ماصدر ، عما صدر منه .

وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر .

فإن كان الأول فى غاية العلم ، فيجب أن يكون عالماً بكل ما صدر عنه .

بوساطة .

أو بغير وساطة .

وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا ؛ لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم .

* * *

[١٨٣] — ثم قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة «أبو حامد» — مجيبا عن الاعتراض الذى اعترض على الفلاسفة — وفى نسخة « للفلاسفة » — فقال :

فإن قيل : لو — وفى نسخة « فلو » — قضينا — وفى نسخة « قطعنا » — بأنه

— وفى نسخة « فإنه » — لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك فى غاية الشفاعة .

فإن غيره يعرف نفسه — وفى نسخة بزيادة « ويعرفه » — ويعرف غيره ، فيكون فى الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟

[١٨٣] — قلت :

هذا الجواب ناقص — فإنه عارض فيه المعقول — وفى نسخة « المعلول » — بالشنيع .

ثم جاوب هو .

* * *

[١٨٤] — فقال[1] : قلنا : هذه — وفى نسخة « فهذه » وفى أخرى « هذا » — الشناعة لازمة من مفاد — وفى نسخة « من هؤلاء » — الفلاسفة فى :

نفى الإرادة .

ونفى حدوث العالم .

فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة — وفى نسخة « الفلسفة » —

أو — وفى نسخة « و » — لا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

[١٨٤] — قلت : وفى نسخة بدون عبارة « قلت » : —

يريد أنه يجب عليهم إن كانوا ممن أوجبوا أنه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة ، أن يلتزموا هذه الشناعة ، كما قالوا بشناعة — وفى نسخة » « فى شناعة » — أخرى من :

قدم العالم .

ونفى الإرادة .

وهم لم ينفوا الإرادة ، وإنما نفوا الجزء الناقص منها .

* * *

(١) أى أبو حامد .

[١٨٥] – ثم قال[١] : بم تنكرون – وفى نسخة « تنكر » – على من قال من الفلاسفة :

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد – وفى نسخة بزيادة « به » – كما لا ؛ فإنه فى ذاته قاصر – وفى نسخة « ناقص » – والإنسان شرُف بالمعقولات :

إما ليطلع على مصلحته فى العواقب ، فى الدنيا والآخرة .

وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة .

وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله تعالى فمستغنية عن التكميل . بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته – وفى نسخة « ذلك » – من حيث ذاته ناقصاً – وفى نسخة بزيادة « وكذا سائر المخلوقات » –

وهذا – وفى نسخة « وهذا هو » – كما قلت – وفى نسخة «كما إن وصفته» – فى :

السمع والبصر .

وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان .

فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزه عنه .

وأن التغيرات – وفى نسخة « وأن المتغيرات » – الداخلة فى الزمان المنقسمة إلى ما كان ويكون لا يعرفها – وفى نسخة «لا يعرفه» – الأول ؛ لأن ذلك يوجب تغيراً فى ذاته ، وتأثراً ، ولم – فى نسخة « و » وفى أخرى « فلم » – يكن فى سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال .

وإنما النقصان فى الحواس ، والحاجة إليها .

ولولا نقصان الآدمى ، لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير له – وفى نسخة « به » –

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان .

فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها .

والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات .

(١) أى أبو حامد .

ولا يدرك شيئاً من المحسوسات – وفى نسخة بدون عبارة « كلها والأول لا يعرف ... من المحسوسات » – ولا يكون ذلك نقصاناً .

فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون ذلك نقصاناً – وفى نسخة « ولا يكون فيه نقصان » – أيضاً .

وهذا لا مخرج عنه .

[١٨٥] – قلت :

هذه حجة من يقول :

إنه لا يعرف إلا ذاته .

وقد حكينا مذهب الجمع فى الجمع – وفى نسخة « الجميع » – بين قولهم – وفى نسخة بدون عبارة « بين قولهم » – :

إنه لا يعرف إلا ذاته .

وإنه يعرف جميع الموجودات .

ولذلك يقول بعض مشاهيرهم :

إن البارى سبحانه وتعالى ، هو الموجودات كلها ، وإنه المنعم بها .

فلا معنى لتكرير – وفى نسخة « لتكرر » – القول ذلك .

* * *

والمقدمات المستعملة فى هذا الفصل مشهورة جدلية ؛ لأنها كلها من باب :

قياس الغائب على الشاهد .

اللذين – وفى نسخة « الذين » – لا يجمعهما – وفى نسخة « يجمعها » – جنس ، ولا بينهما مشاركة أصلا وبالجملة : فكلامه – وفى نسخة « فكلافه » – فى هذا الفصل ، مع ابن سينا ، لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة :

إنه يعلم ذاته .

ويعلم غيره .

إذ لا بد أن يعرف ما فعل

وجملة المقدمات التى يحكيها عن ابن سينا ، فى تثبيت هذا المذهب ، ويستعملها هو أيضاً فى معاندته ، هى مأخوذة من الأمور المعروفة من الإنسان ، ويروم – وفى نسخة « ويرومون » وفى أخرى « ويرمون » – نقلتها إلى البارى سبحانه وتعالى .

وذلك لا يصح : لأن المعرفتين مقولة باشتراك الاسم .

* * *

وذلك أن ما يقوله – وفى نسخة « يقول » – ابن سينا .

إن كل عاقل يصدر عنه فعل ما ، فهو عالم بذلك الفعل .

هى مقدمة صادقة ، لكن لا على نحو – وفى نسخة « لكن على نحو » – علم الإنسان بالشىء ، الذى يعقله ؛ لأن عقل الإنسان مستكمل بما يدركه ويعقله ، وينفعل عنه .

وسبب الفعل فيه – وفى نسخة « منه » وفى أخرى « عنه » – هو التصور بالعقل .

* * *

وبما يوجد فى هذا الجنس من المقدمات ، يرد – وفى نسخة « فرد » – عليه أبو حامد ؛ وذلك أن كل من :

يفعل – وفى نسخة « يعقل » – من الناس فعلا .

ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر .

وعن الثانى ، ثالث .

وعن الثالث رابع .

فليس يلزم أن يعرف الفاعل العاقل اللوازم التى تلزم عن فعله الأول .

ويقول له : إن هذا أمر موجود فى الذى يفعل بإرادة .

فكيف إذا وضعتم عالما لا يفعل بإرادة .

وإنما قال هذا ؛ لأن الذى اعتمده هو فى تثبيت العلم للبارى سبحانه وتعالى ، تثبت — وفى نسخة « تثبيت » — الإرادة له .

ولذلك قال[1] :

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — وفى أخرى « وهذا » — لازم — وفى نسخة « أيضاً » بدل « لازم » — لا جواب — وفى نسخة « لا جواب له » — عنه

يعنى فى أنه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل ، عنده — وفى نسخة « عندهم » — من الغير إلا الفعل الذى لزم عنه ، أولا ، وهو :

العلة الثانية .

والمعلول الأول .

* * *

وكذلك ما حكى عنه ، من أنه لو كان :

يعقل ذاته .

ولا يعقل غيره .

لكان الإنسان أشرف منه

وعلة وجود الإقناع — وفى نسخة « وعلة وجوده إقناع » وفى أخرى « وعلة الإقناع » — فى هذا القول أنه — وفى نسخة « بأنه » —

متى توهم الإنسان إنسانين :

أحدهما : لا يعقل إلا ذاته .

---

(١) أى الغزالى .

والآخر : يعقل ذاته وغيره .

حكم أن العقل ـ وفى نسخة « أن الإنسان » وفى أخرى « حكم العقل أن » ـ الذى يعقل :

ذاته .

وغيره .

أشرف من الذى ـ وفى نسخة « الإنسان الذى » ـ :

يعقل ذاته .

ولا يعقل غيره .

فأمامن عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل ، من قبل أن :

أحدهما : فاعل ، لا منفعل .

والآخر: منفعل ؛ لا فاعل

فليس تصح هذه النقلة .

* * *

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو فى كل ذى عقل ، وهو :

أن الأكثر علماً ، أشرف .

وكان فيما زعم أن :

نفى الفلاسفة ـ وفى نسخة بدون كلمة « الفلاسفة » ـ الإرادة .

ونفيهم ـ وفى نسخة « وتفهيم » وفى أخرى « وتعميم » ـ الحدوث .

هو الذى أوجب عليهم أن لا يقدروا أن ـ وفى نسخة «أن لا» ـ يثبتوا : أن الأول يعلم غيره .

لأنه إنما يعلم الفاعل العاقل ، مفعوله الذى هو غيره ، من حيث هو مريد له – وفى نسخة « مريده » –

قال[1] : إن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط .

يريد كون المعلول الذى هو الإنسان أشرف من العلة ، الذى هو الخالق سبحانه وتعالى ، لأنهم إذا نفوا :

حدوث العالم كما زعم

نفوا .

الإرادة .

وإذا انتفت الإرادة ، انتفى أن يعلم – وفى نسخة « أن العلم » وفى أخرى « العلم » – ما – وفى نسخة « وما » – يصدر عنه .

وهذا كله قد تقدم ، أنه ليس بصحيح : أعنى :

نفى الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى .

وإنما ينفون – وفى نسخة « ينفون عنه » – :

الإرادة المحدثة .

* * *

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن أنها عامة للعلمين .

المحدث .

والأزلى .

أخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة فى هذا الباب من :

الفرق بين العلمين .

وهو شىء لازم له فى الحقيقة .

* * *

---

(١) جواب قوله « ولما احتج » .

[١٨٦] – فقال (١) : ثم يقال: بم تنكرون – وفى نسخة «تنكر» – على من قال من الفلاسفة :

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه – وفى نسخة «له» وفى أخرى «عليه» – غيره ، إلى آخر ما كتبناه – وفى نسخة «كتبه» – .

[١٨٦] – وتلخيصه أن – وفى نسخة «وتلخيصه من» وفى أخرى «يريد أن» – هذه الإدراكات كلها ، إن كانت لنقص فى الآدمى ، فالبارى تعالى منزه عنها .

فهو يقول لابن سينا .

إنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه – وفى نسخة بدون عبارة «أن كونه» – لا يدرك الجزئيات ليس لنقص – وفى نسخة «بنقص» – فيه ؛ إذ كان قام البرهان عندك على أن

إدراك الجزئيات هو لموضع نقص فى المدرك .

كذلك عدم إدراك الغير ، ليس يلزم أن يكون لنقص – وفى نسخة بدون عبارة «لنقص» – فيه ، إذ كان إدراك الغير ، هو الذى يكون لموضع نقص المدرك .

* * *

والانفصال عن هذا كله

أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات – وفى نسخة «المتقابلان» – التى – وفى نسخة «بل الذى» – تقتسم الصدق والكذب – وفى نسخة «الكذب والصدق» – على – وفى نسخة «هو» – علم الإنسان – وفى نسخة «العلم الإنسانى» –

(١) أى الغزالى .

مثال ذلك : أن الإنسان يقال فيه :

إما أن يعلم الغير .

وإما أن لا يعلمه .

على أنهما متناقضان ، إذا – وفى نسخة « وإذا » – صدق أحدهما ، كذب الآخر ، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً – أعنى :

الذى نعلمه .

ولا نعلمه .

أى لا يعلمه بعلم يقتضى نقصاً ، وهو العلم الإنسانى .

ويعلمه بعلم لا يقتضى نقصاً ، وهو العلم – وفى نسخة بدون عبارة « الإنسانى ويعلمه . . . وهو العلم » – الذى لا يدرك كيفيته إلا هو سبحانه .

وكذلك الأمر فى الكليات والجزئيات ، يصدق عليه سبحانه أنه:

يعلمها .

ولا يعلمها .

هذا هو الذى تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم .

وأما من فصل فقال : إنه :

يعلم الكليات .

ولا يعلم الجزئيات .

فغير محيط بمذهبهم ، ولا لازم لأصولهم ؛ فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات ، وتأثيرات[1] عن الموجودات .

والموجودات هى المؤثرة فيها .

وعلم البارى سبحانه ، هو المؤثر فى الموجودات .

---

(١) لعل الصواب « وتأثرات » .

والموجودات هى المنفعلة عنه .

* * *

وإذا تقرر هذا ، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبى حامد ، وبين الفلاسفة[١] فى هذا الباب .

وفى الباب الذى يلى هذا .

وفى الذى يلى الذى يليه .

ولكن — وفى نسخة « ولتكن » — على كل حال — وفى نسخة « على حال » — فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبه فيها على ما يخصها ، وتذكر ما سلف من ذلك .

---

(١) يعنى لاتفاقه معهم واتفاقهم معه . والحكم بوقوع الاتفاق بين أبى حامد والفلاسفة ، يعنى خروج من فصل وانحرف بتفصيله عن أصول الفلاسفة ، بهذا الاتفاق ، وهو ابن سينا بطبيعة الحال .

ومعنى هذا اعتراف ابن رشد بانتصار أبى حامد فى هذه المسألة .

ومعنى هذا مرة أخرى ، إصابة الغزالى فى فهم مذهب ابن سينا فى علم الله بالكليات دون الجزئيات .

ومعنى هذا مرة ثالثة أن من قال إن ابن سينا لم يقل بهذا التفصيل من أمثال « صاحب المحاكمات » الذى انخدع بقوله الشيخ محمد عبده ، هو من وجهة نظر ابن رشد غير فاهم لابن سينا فهماً صحيحاً .

المسألة الثانية عشرة*

فى تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أنه – وفى نسخة « أن الأول» – يعرف ذاته – وفى نسخة بزيادة « أيضاً » –

* * *

[١٨٧] – فنقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته – وفى نسخة « بإرادة » – :

استدلوا بالإرادة على العلم .

ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة .

ثم بالحياة على أن كل حى يشعر بنفسه .

وهو حى ، فيعرف أيضاً ذاته .

فكان هذا منهجاً – وفى نسخة « منسجاً » – معقولا فى غاية المتانة .

فأما أنتم ، فإذا نفيتم .

الإرادة .

والإحداث .

وزعمتم أن ما يصدر عنه – وفى نسخة « منه » – يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع .

فأى بُعد فى أن – وفى نسخة « بعد أن » – تكون ذاته ذاتا من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط .

ثم يلزم المعلولَ الأولَ ، المعلولُ الثانى ، إلى تمام ترتيب الموجودات .

ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته .

---

* فى الأصل (المسألة الثانية عشر) وفى نسخة (مسألة) .

كالنار يلزم منها — وفى نسخة « عنها » — السخونة .

والشمس يلزم منها النور .

ولا يعرف واحد منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره .

بل ما — وفى نسخة « من » — يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه — وفى نسخة « منه » — فيعرف غيره .

وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من خالفهم فى ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ؛ فإذا — وفى نسخة « وإذا » — لم يعرف غيره ، لم يبعد أن لا يعرف نفسه .

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ؛ إذ لا فصل بينكم وبين من قال :

كل من لا يفعل — وفى نسخة « يعقل » — بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر . فهو ميت .

ومن لا يعرف غيره فهو ميت .

فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها ، فأى حاجة به إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يعرف ذاته .

فإن عادوا إلى أن كل برىء من — وفى نسخة « عن » — المادة ، عقل بذاته — وفى نسخة « برىء من ذاته » بدل « بذاته » — فيعقل نفسه .

فقد — وفى نسخة « وقد » وفى أخرى « قد » — بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

وإن قالوا — وفى نسخة « فإن قيل » — :

البرهان عليه : أن الموجود ينقسم إلى :

حى .

وميت .

والحى أقدم وأشرف من الميت .

والأول أقدم وأشرف .

فليكن حياً .

وكل حى يشعر بذاته ؛ إذ يستحيل .

أن يكون فى معلولاته ، الحى .

وهو لا — وفى نسخة « ولا » ، وفى أخرى بدون العبارتين — يكون حياً .

قلنا : هذه تحكمات ؛ فإنا نقول : لم يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل » وفى أخرى « استحال » — أن يلزم مما — وفى نسخة « ما » وفى أخرى « ممن » وفى رابعة « من » — لا يعرف نفسه ، ما — وفى نسخة « من » — يعرف نفسه ؟

بالوسائط الكثيرة .

أو بغير واسطة .

فإن كان المحيل لذلك ، كون المعلول أشرف من العلة ، فلم يستحيل — وفى نسخة « يستحل» — أن يكون المعلول أشرف من العلة ، وليس هذا بديهياً — وفى نسخة بدون عبارة « وليس هذا بديهياً » وفى أخرى « وليس هذا » —

ثم بم تنكرون أن شرفه فى أن الوجود الكلى — وفى نسخة « وجود الكل » وفى أخرى « الموجود الكلى » — تابع لذاته ، لا فى علمه .

والدليل — وفى نسخة « الدليل » — عليه أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ، ، ويرى — وفى نسخة « فيرى » — ويسمع ، وهو لا يرى ولا يسمع .

ولو قال قائل — وفى نسخة « القائل » — :

الموجود ينقسم إلى :

المبصر . والأعمى .

والعالم . والجاهل .

فليكن البصير أقدم ، وليكن الأول بصيراً ، وعالماً بالأشياء .

لكنهم ينكرون — وفى نسخة « لكنكم تنكرون » — ذلك ، ويقولون :

ليس الشرف فى البصر ، والعلم بالأشياء ، بل فى الاستغناء عن البصر والعلم .

وكونُ الذات بحيث يوجد منها — وفى نسخة « منه» — الكل الذى فيه العلماء، وذوو — وفى نسخة « وذو » — الأبصار .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — لا شرف فى معرفة الذات ، بل فى كونه

مبدأ الذوات — وفى نسخة « لذوات » — العرافة — وفى نسخة « المعروفة » وفى أخرى « المعرفة » —

وهذا شرف — وفى نسخة « وهو أشرف » — مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون إلى نفى علمه أيضاً بذاته ؛ إذ :

لا يدل على شىء من ذلك سوى الإرادة .

ولا يدل على الإرادة سوى حدوث — وفى نسخة « حدث » — العالم .

وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظراً العقل (١) .

فجميع ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليها ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف الفقهاء منها فى الظنيات .

ولا غرو — وفى نسخة « والأعر » وفى أخرى بدون العبارتين — لو حار — وفى نسخة بدون عبارة « لو حار » — العقل فى الصفات الإلهية ، ولا عجب ؛ إنما العجب من عجبهم — وفى نسخة « عجزهم » — بأنفسهم ، وبأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية ، مع ما فيها من — وفى نسخة « عن » — الخبط ، والخبال — وفى نسخة « والخيال » —

[١٨٧] — قلت :

من أعجب الأشياء دعواهم أن :

حدوث العالم .

يلزم عنه أن :

يكون عن إرادة :

والحوادث نجدها تحدث .

عن الطبيعة .

وعن الإرادة .

وعن الاتفاق .

---

(١) هذا هو المحور الذى يدور حوله كتاب تهافت الفلاسفة ، حيث يريد أن يفسد الظن الذى يذهب إلى أن العقل وحده كاف ، وفيه غناء عما يأتى به الرسل .

أما التى تحدث عن الإرادة ، فهى الأمور الصناعية .

وأما التى تحدث عن الطبيعة ، فهى الأمور الطبيعية ، ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة ، لكانت الإرادة مأخوذة فى حده .

ومعلوم أن حد الحادث .

هو الموجود بعد العدم .

والعالم إن كان حادثاً :

فهو أن يحدث ، من حيث هو موجود طبيعى ، عن مبادئ أمور طبيعية ، أحرى منه أن — وفى نسخة « من » بدل « منه أن » — تحدث من مبادئ صناعية ، وهى الإرادة .

ولكن إذا ثبت أنه وجد عن فاعل أول ، آثر وجوده على عدمه ، وجب أن يكون مريداً ، وإن كان لم يزل موثراً للوجود .

والمريد — وفى نسخة « المريد » وفى أخرى « المراد » — كما قال ، يلزم أن يكون عالماً ، فقد شاركتهم — وفى نسخة « شاركهم » — الفلاسفة فى هذا الأصل .

والقول كله الذى حكاه عن المتكلمين إنما صار مقنعاً ؛ لأن فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية .

* * *

وأما — وفى نسخة « أما » وفى أخرى « و » — قوله عن الفلاسفة إنهم يرون :

أن ما يصدر عن البارى سبحانه وتعالى يصدر على طريق الطبع ، فهو قول باطل عليهم[1] » .

والذى يرون فى الحقيقة أن صدور الموجودات عنه ،

(١) أى نسبته إليهم باطلة ، وفى هذا اتهام لأبى حامد إما فى النقل ، وإما فى الفهم .

هو بجهة أعلى من :

الطبيعة .

والإرادة الإنسانية .

فإن كلتا الجهتين يلحقهما – وفى نسخة « يلحقها » – النقصان . وليس تقتسمان الصدق والكذب.

إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه سبحانه .

صدوراً طبيعيا .

ولا صدوراً إرادياً ، على نحو مفهوم الإرادة ههنا ، فإن الإرادة فى الحيوان هى مبدأ الحركة .

وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة ، فهو يتنزه عن مبدأ – وفى نسخة « عن هذا » وفى أخرى « عن هذه » – الحركة، على الجهة التى يكون بها المريد فى الشاهد .

فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة .

ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه .

والبرهان على أنه مريد : أنه عالم بالضدين ، فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط ، لفعل الضدين معاً ، وذلك مستحيل .

فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار .

* * *

ومما يلبسون به فى هذا الباب ، قولهم .

إن كل – وفى نسخة « إن كان » – فعل :

إما أن يكون بالطبع .

أو بالإرادة .

وهم لا يفهمون :

معنى الطبع .

ولا معنى الإرادة .

فإن معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان – وفى نسخة « معنيين » – :

أولهما : صعود النار إلى فوق .

وهوى الأرض – وفى نسخة « الحجر » – إلى أسفل .

وهذه – وفى نسخة « وهذا » – الحركة ، إنما تصدر عن الموجود إذا لحقه أمر عارض ، وهو تكون – وفى نسخة « الكون » – الشيء فى غير موضعه ، وهنالك قاسر يقسره – وفى نسخة « قاصر يقصره » وفى أخرى « قاصد يقصده » –

والبارى سبحانه منزه عن هذا الطبع .

ويطلقون أيضاً اسم الطبع ، على كل قوة يصدر عنها فعل عقلى – وفى نسخة بدون عبارة « عقلى » – مثل الأفعال التى تصدر عن – وفى نسخة « عنه عن » – الصنائع – وفى نسخة « الطبائع » – فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنها عقل .

وبعضهم يقول : إن – وفى نسخة « إنه » وفى أخرى « بأن » – ليس لها عقل ، وإنما تفعل بالطبع ، وهم يقولون : إنها صادرة عن عقل ؛ لأنهم يشبهونها – وفى نسخة « لا يشبهونها » – بالأمور الصناعية التى تتحرك من ذاتها ، وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة .

ولذلك يقول – وفى نسخة بدون كلمة « يقول » – أرسطو – وفى نسخة « أرسطاطاليس » – رئيسهم :

إنه من الظاهر أن طبيعة العقل مستولية على الكل .

فما أبعد هذا الاعتقاد عما قولهم به أبو حامد .

* * *

وأما من يضع حكماً كليا :
أن العارف بذاته يعرف غيره الذى صدر عنه .
فإنه يلزمه :
أن من لا يعرف غيره ، لا يعرف ذاته .
ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله :
إنه يعرف غيره .
بما ساق عليه من حجج الفلاسفة فى ذلك .
ألزمه أن يكون الأول لا يعرف ذاته .
والإلزام صحيح [1].
وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم فى هذا الباب بقولهم:
إن من لا يعرف ذاته ، فهو ميت .
والأول لا يمكن أن يكون ميتاً .
فهو قول إقناعى – وفى نسخة « اقتناعى » – مؤلف من مقدمات مشهورة .
وذلك أن من ليس بحي – وفى نسخة « يحيي » – فليس هو ميتاً .
إلا أن يكون شأنه أن يقبل الحياة .
إلا أن يريد بميت ما يدل عليه لفظ (موات) و (جماد)
فحينئذ يقتسم هذا التقابل الصدق والكذب .
وذلك أن كل موجود .
فإما أن يكون حيا .

(١) هنا يعطى ابن رشد الحق للغزالى .

وإما – وفى نسخة « أو » – جماداً .

هذا إذا – وفى نسخة « إذ » – فهمنا من الحياة أنها مقولة باشتراك الاسم على :

الأزلى ، والفاسد .

* * *

[١٨٨] – وأما قوله[1] :

فإن عادوا إلى أن كل ما هو برىء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ، فقد – وفى نسخة « وقد » –

قلنا – وفى نسخة « بينا » – أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

[١٨٨] – فإنه قد سلف من قولنا وجه – وفى نسخة بدون عبارة « إلى أن ما هو . . . من قولنا : وجه » – برهانهم عليه بحسب ما يبقى – وفى نسخة « ينبغى » – من قوة البرهان عليه ، إذا وضع فى هذا الكتاب : أعنى أنه تنقص قوته ولابد بمنزلة للشىء إذا خرج من موضعه الطبيعى .

* * *

وأما ما حكاه أيضا عن احتجاج الفلاسفة فى هذا بقولهم – وفى نسخة « فقولهم » –

إن الموجود :

إما أن يكون حيا .

أو ميتاً .

والحى أشرف من الميت .

والمبدأ أشرف من الحى .

فهو حى ضرورة .

---

(١) أى أبى حامد .

« المعلم » — إلا لو فضلت شرفية المبدأ الغير عالم — وفى نسخة « الغير العالم » — شرفية المبدأ العالم .

وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ ، أشرف من فضيلة العلم ؛ ولذلك وجب أن يكون المبدأ الذى فى غاية الشرف ، فى الغاية من الفضيلة ، وهى العلم .

* * *

وإنما فر القوم عن — وفى نسخة « من » — أن يصفوه بالسمع والبصر — وفى نسخة « بالسميع والبصير » — لأنه يلزم عن وصفه بهما — وفى نسخة « بها » — أن يكون ذا نفس .

وإنما وصف نفسه فى الشرع ، بالسمع والبصر — وفى نسخة « بالسميع والبصير » — تنبيهاً — وفى نسخة « منها تنبيهاً» — على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنوع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن — وفى نسخة بزيادة « فى » — تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر[1] ؛ ولذلك كان هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — التأويل ، خاصا بالعلماء . ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع ، كما جرت عادة كثير من المنسوبين إلى العلم بالشريعة .

* * *

فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبى حامد ، فإنا لله وإنا إليه راجعون ، على زلل العلماء ومسامحتهم لطلب

---

(١) ولم هذا والأمر — على ما ذكرت أنت — لا يحتاج إلى أن يكون هناك خطاب للجمهور وآخر للخاصة فإنه ما دام — باعترافك — لا يفوته نوع من أنواع العلوم ؛ فهو إذن يعلم ما يسمع وما يبصر ، وعلم ما يسمع ، سمع . وعلم ما يبصر ، بصر .

أما أن ذلك يستلزم أن يكون السميع البصير بهذا المعنى ، ذا نفس بالمعنى الذى يخافه الفلاسفة ، فغير واضح .

حسن الذكر فى أمثال هذه الأشياء .

أسأل الله أن لا يجعلنا ممن حجب

بالدنيا عن – وفى نسخة « على » – الأخرى .

وبالأدنى عن – وفى نسخة « على » – الأعلى .

ويختم لنا بالحسنى إنه على كل شىء قدير .

المسألة الثالثة عشرة*

فى إبطال قولهم

إن الله تعالى عن قولهم لا يعرف – وفى نسخة « لا يعلم » – الجزئيات المنقسمة بانقسام – وفى نسخة « باقتسام » – الزمان إلى : الكائن – وفى نسخة « المكان » وفى أخرى بدونها – وما كان وما يكون .

[١٨٩] – وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى – وفى نسخة « على » – أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه .

ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن .

ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ؛ لأنه – وفى نسخة « إلا أنه » – يعلم الجزئيات بنوع كلى – وفى نسخة « بنوع ما » –

* * *

ولابد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض .

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا – وفى نسخة بدون كلمة « مثلا » – تنكسف بعد – وفى نسخة « بل » – أن لم تكن منكسفة – وفى نسخة « يكن منكسفاً » –

ثم تنجلى فيحصل له ثلاثة أحوال ، أعنى الكسوف :

حالة هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – فيها معدوم ، ولكنه كان – وفى نسخة بدون عبارة « ولكنه كان » – منتظر الوجود ، أى سيكون .

---

* وفى نسخة (المسألة الثالثة عشر) وفى أخرى (مسألة) .

وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن .

وحال — وفى نسخة « وحالة » — ثالثة : هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الثلاثة أنحاء من الوجوه — وفى نسخة ، «ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة » — ثلاثة علوم مختلفة :

فإنا نعلم :

أولا : أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

وثانياً : أنه كائن .

وثالثاً : أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة — وفى نسخة « علوم متعددة » — ومختلفة .

وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة — وفى نسخة « العالمية » وفى أخرى « ذات العالم » — .

فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن، كما كان قبل — وفى نسخة بدون عبارة « كما كان قبل » — كان جهلا ، لا علماً .

ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، كان جهلا.

فبعض هذه لا تقوم مقام بعض .

فزعموا — وفى نسخة « وزعموا » — أن الله تعالى — وفى نسخة « أنه » — لا يختلف حاله فى هذه الأحوال الثلاثة — وفى نسخة « الثلاث » — فإنه يؤدى إلى التغيير .

وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن العلم يتبع المعلوم .

فإذا تغير المعلوم تغير العلم .

وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة .

والتغير على الله تعالى محال — وفى نسخة بدون كلمة « محال » — .

* * *

ومع هذا زعموا — وفى نسخة « زعم » — أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه . ولكن علماً — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — يتصف به فى الأزل — وفى نسخة « به الأول » — ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلا :

أن الشمس موجودة — وفى نسخة « موجود » — .

وأن القمر موجود .

وأنهما — وفى نسخة « فإنهما » — حصلا منه بواسطة — وفى نسخة « بوساطة » — الملائكة التى سموها باصطلاحهم عقولا مجردة .

ويعلم أنها تتحرك حركات دورية .

ويعلم أن بين — وفى نسخة بدون كلمة « بين » — فلكيهما تقاطعاً[1] على نقطتين هما :

الرأس .

والذنب .

وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فى العقدتين ، فتنكسف الشمس ، أى يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين .

وأنه إذا جاوزت — وفى نسخة « جاوز » — العقدة مثلا ، بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ؛ فإنها تنكسف مرة أخرى .

وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها — وفى نسخة « جميعه ، أو نصفه ، أو ثلثه » —

وأنه يمكث ساعة أو ساعتين .

وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه .

فلا يعزب عن علمه شىء ، ولكن علمه بهذا :

قبل الكسوف .

وحالة — وفى نسخة « وفى حالة » — الكسوف .

---

(١) فى الأصول (تقاطع) .

وبعد الانجلاء .

على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً فى ذاته .

وهكذا علمه بجميع الحوادث ؛ فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخر ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية السماوية .

وسبب الحركة — وفى نسخة « الحركة الدورية » — نفس السموات — وفى نسخة « السماء » —

وسبب تحريك النفس ، الشوق إلى التشبه — وفى نسخة « التشبيه » — بالله سبحانه وتعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان .

ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال :

إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن .

ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب فى معرفته — وفى نسخة « تعريفه » — الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه — وفى نسخة « يعرفه » — لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان .

* * *

وهكذا — وفى نسخة « وكذا » — مذهبهم فيما ينقسم :

بالمادة .

والمكان .

كأشخاص الناس والحيوانات ؛ فإنهم يقولون لا يعلم عوارض :

زيد ، وعمرو ، وخالد .

وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى .

ويعلم عوارضه وخواصه .

وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركباً من أعضاء :

بعضها للبطش ، وبعضها للمشى .

وبعضها للإدراك .

وبعضها زوج .

وبعضها فرد .

وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة فى أجزائه .

وهلم جراً إلى كل صفة فى داخل الآدمى ، وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ، ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء .

ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ؛ فإنما يتميز عن — وفى نسخة « من » — شخص عمرو :

للحس .

لا للعقل .

فإن — وفى نسخة « وإن » — عماد — وفى نسخة « عادة » — التميز — وفى نسخة « التمييز » — إليه — وفى نسخة بدون عبارة « إليه » — الإشارة إلى جهة معينة .

والعقل يعقل .

الجهة المطلقة الكلية .

والمكان الكلى — وفى نسخة « والمكان العام » —

فأما — وفى نسخة بدون عبارة « فأما » — قولنا : هذا ، وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة خاصة — وفى نسخة « حاصلة » — بذلك — وفى نسخة « بكونه » — المحسوس إلى الحاس — وفى نسخة « الحال » وفى أخرى « الحس » — لكونه — وفى نسخة « بكونه » — منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة .

وذلك — وفى نسخة « وذاك » وفى أخرى « ولذلك » — يستحيل فى حقه .

* * *

ثم — وفى نسخة بدون كلمة « ثم » — هذه قاعدة اعتقدوها — وفى نسخة « اعتقادهم » وفى أخرى « اعتقادكم » — واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيداً مثلا :

لو أطاع الله ، أو عصاه .

لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه ؛ فإنه — وفى نسخة « بأنه » — شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم يكن .

وإذا — وفى نسخة « فإذا » — لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله .

بل لا يعرف — وفى نسخة « يعلم » — كفر زيد ، ولا إسلامه .

وإنما يعلم كفر الإنسان ، وإسلامه مطلقاً ، كاياًّ لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال : تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة ، وهو لا — وفى نسخة « وهو لم » — يعرف فى تلك الحال — وفى نسخة « الحالة » — أنه — وفى نسخة « أنها » — تحدى بها .

وكذلك الحال مع كل نبي — وفى نسخة « شيء » — معين .

وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة .

وأن صفة — وفى نسخة« وهو لا يعرف » وفى أخرى« وهو لا يعرف أن صفة »— أولئك كذا ، وكذا .

فأما النبي المعين شخصه — وفى نسخة « بشخصه » — فلا يعرفه ؛ فإن ذلك يعرف بالحس .

والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، من شخص معين .

ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم : أولا

ثم من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — تفهيمه — وفى نسخة « تقسيمه » — ثانياً :

ثم من القبائح اللازمة عليه : ثالثاً

* * *

العناد — وفى نسخة « ولنذكر الآن العناد » — فلنذكر الآن خيالهم — وفى نسخة « خبالهم » — ووجه بطلانه وخيالهم — وفى نسخة « خبالهم » — :

أن هذه الأحوال — وفى نسخة « أحوال » — ثلاث — وفى نسخة « ثلاثة » — مختلفة .

والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، وجب — وفى نسخة « أوجبت » — — فيه تغيراً » — وفى نسخة « تعييراً » — لا محالة .

فإن كان حالة — وفى نسخة « فى حالة » وفى أخرى « فى حال » — الكسوف ، عالماً بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم .

وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل — وفى نسخة « قبل » — ذلك كان عالماً بأنه ليس بكائن ، وأنه سيكون — وفى نسخة — بزيادة « لم يكن ، وبعد ذلك كان عالماً بأنه سيكون » — فقد اختلف علمه — وفى نسخة « عليه » — واختلف حاله .

فلزم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير — وفى نسخة « للتغيير » — إلا اختلاف العلم — وفى نسخة « العالم » —

وإذا اختلف العلم اختلف العالم — وفى نسخة بدون عبارة « وإذا اختلف العلم اختلف العالم » — فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ولم — وفى نسخة « ومن » وفى أخرى « ومن لم » — يكن — وفى نسخة « يكون » — له علم بأنه كائن ، ثم حصل — وفى نسخة « حصلت » وفى أخرى « حصل له العلم » — حالة الوجود ، فقد تغير .

* * *

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » —

حال — وفى نسخة « حالة » — هى شخصية — وفى نسخة بدون كلمة « شخصية » — محضة ، كقولنا — وفى نسخة « كونك » — يميناً وشمالا ؛ فإن هذا لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يرجع إلى وصف ذاتى ، بل هو إضافة محضة .

فإن تحول الشىء الذى كان عن — وفى نسخة « على » — يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال .

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — تبدل إضافة على الذات ، وليس تتبدل الذات .

ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام ، أو انعدم بعضها ، لم تتغير بذلك — وفى نسخة بدون عبارة « بذلك » — قوتك — وفى نسخة بدون عبارة « قوتك » — الغريزية ، ولا قدرتك .

لأن القدرة قدرة .

على تحريك الجسم المطلق ، أولا :

ثم على المعين ، ثانياً .

من — وفى نسخة « ثم من » — حيث إنه جسم .

فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتيًّا ، بل إضافة محضة ، فعدمها يوجب زوال إضافة ، لا تغيراً ، فى حال القادر .

* * *

والثانى — وفى نسخة « والثالث » — تغير فى الذات ، وهو أن لا يكون عالماً . فيعلم ، ولا — وفى نسخة « أولا » — يكون قادراً ، فيقدر .

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — تغير

وتغير — وفى نسخة « والثالث تغير » — العلوم يوجب تغير العلم ؛ فإن حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص — وفى نسخة « الحاصل » وفى أخرى بدون الكلمتين » — إذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة . فتعاقبه يوجب الاختلاف فى حال — وفى نسخة « اختلاف فى حال » — العلم — وفى نسخة « العالم » —

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً — وفى نسخة « علم واحد » — فيصير علماً بالكون بعد كونه علماً — وفى نسخة « عالماً » وفى أخرى بدون الكلمتين — بأنه سيكون . ثم هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — يصير علماً ، بأنه كان بعد أن كان علماً — وفى نسخة « عالما » — بأنه كائن .

فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ؛ لأن الإضافة فى العلم — وفى نسخة بدون عبارة « فى العلم » — حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب تبدل العلم ، فيلزم منه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

* * *

والاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد

بوجود — وفى نسخة « موجود » — الكسوف مثلا فى وقت معين .

وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون .

وهو بعينه عند الوجود علم بالكون .

وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء .

وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم ؛ فلا توجب تغيراً فى ذات المعالم .

وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك ، ثم شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات . والمتغير ذلك الشخص المنتقل — وفى نسخة « المستقل » وفى أخرى « المنتقل دونك » —

* * *

وهكذا ينبغى أن يفهم الحال فى علم الله تعالى ؛ فإنا نسلم — وفى نسخة « بأن يسلم » — أنه يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل ، والأبد ، والحال ، لا تتغير .

وغرضهم نفى التغير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم .

بالكون الآن .

والانقضاء بعده .

تغير ، فليس بمسلم ؛ فمن أين عرفوا ذلك ؟ بل لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ؛ ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن . وبعده ، بأنه قدم — وفى نسخة « قد قدم » — من قبل .

وكان ذلك العلم الواحد الباقى — وفى نسخة بدون كلمة « الباقى » — كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة — وفى نسخة « الثلاث » —

* * *

فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة فى حقيقته .

ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشىء الذى الإضافة ذاتية له .

ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير — وفى نسخة « التغيير » — .

فنقول ؛ إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة ، حيث قالوا :
إنه لا يعلم إلا نفسه .

وأن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافة — وفى نسخة « فبالإضافة » وفى أخرى « فالإضافات » وفى رابعة « بالإضافات » — إليها تختلف لا محالة — وفى نسخة بدون عبارة « فالإضافة إليها تختلف لا محالة » — فلا يصلح العلم الواحد أن — وفى نسخة « لأن » — يكون علماً — وفى نسخة بدون كلمة « علماً » — بالمختلفات ؛ لأن :

المضاف مختلف .

والإضافة مختلفة

والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم .

فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض .

والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد .

ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد .

فهما مختلفان .

* * *

ثم هذه الأنواع والأجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها ، وهى مختلفة .

فالعلوم مختلفة : كيف تنطوى تحت علم واحد ؟

ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟

* * *

وليت شعرى ؟ ! كيف يستجيز العاقل من نفسه أن — وفى نسخة « بأن » — يحيل الاتحاد فى العلم بالشىء الواحد ، المنقسم أحواله إلى :

الماضى ، والمستقبل ، والآن :

ولا — وفى نسخة « وهو لا » — يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق .

بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ؟

والاختلاف ، والتباعد ، بين الأجناس والأنواع المتباعدة — وفى نسخة بدون

كلمة « المتباعدة » — أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان — وفى نسخة بزيادة « إلى الماضى ، والآن ، والمستقبل » —

فإذا — وفى نسخه « وإذا » — لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف — وفى نسخة « كيف » — يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟

ومهما ثبت بالبرهان أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » —

اختلاف الأزمان — وفى نسخة « الزمان » —

دون :

اختلاف الأجناس والأنواع .

وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف .

فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .

وإذا لم يوجب الاختلاف — وفى نسخة بدون عبارة « وإذا لم يوجب الاختلاف » — جازت — وفى نسخة « جاز » وفى أخرى « كانت » — الإحاطة بالكل ، بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد . ولا يوجب — وفى نسخة « ولا يجب » — ذلك تغيراً فى ذات العالم .

[١٨٩] — قلت :

الأصل فى هذه المشاغبة ، تشبيه :

علم الخالق سبحانه .

بعلم الإنسان .

وقياس أحد العلمين على الثانى .

وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص ، بالحواس .

وإدراك الموجودات العامة — وفى نسخة « القائمة » وفى أخرى بدون العبارتين — بالعقل .

والعلة فى الإدراك ، هو المدرك نفسه .

فلا شك — وفى نسخة « يشك » —

فى تغير الإدراك ، بتغير المدركات .

وفى تعدده بتعددها .

* * *

وأما — وفى نسخة « وإنما » — جوابه عن ذلك . بأنه ممكن — وفى نسخة « ممكن » — أن يكون ههنا علم .

نسبة المعلومات إليه ، نسبة المضافات — وفى نسخة «الإضافات التى ليست الإضافة — وفى نسخة « الإضافات » وفى أخرى بدون عبارة « التى ليست الإضافة » — فى جوهرها .

مثل : اليمين والشمال .

فى ذى : اليمين والشمال.

فشىء — وفى نسخة « بشىء » — لا يعقل من طبيعة العلم الإنسانى .

فهذه المعاندة — وفى نسخة بدون كلمة « المعاندة » — سفسطائية

* * *

وأما العناد الثانى وهو قوله :

إن من قال من الفلاسفة :

إنه يعلم الكليات ، فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا على علمه — وفى نسخة « علمية علمه » وفى أخرى « على علمية علمه » وفى رابعة « على علمية » — تعدد الأنواع ، فليجيزوا

تعدد الأشخاص .

وتعدد — وفى نسخة « تعدد » — أحوال الشخص الواحد بعينه .

فعناد سفسطائى — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — فإن — :

العلم بالأشخاص هو حس أو خيال .

والعلم بالكليات هو عقل.

وتجدد الأشخاص ، أو أحوال الأشخاص ، يوجب شيئين :

تغير الإدراك .

وتعدده .

وعلم الأنواع والأجناس —وفى نسخة «علم الأنواع والأشخاص» — ليس يوجب تغيراً ؛ إذ علمها ثابت ، وأنهما — وفى نسخة « وإنما » — يتحدان فى العلم المحيط بهما ، وإنما — وفى نسخة « وأنهما » — يجتمعان :

أعنى الكلية . والجزئية .

فى معنى التعدد .

* * *

وأما قوله :

إن من يجعل من الفلاسفة علماً واحداً بسيطاً محيطاً بالأجناس والأنواع ، من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس ، وتباعد بعضها من بعض ؛ فقد يجب عليه أن يجوز علماً وحداً يحيط بالأشخاص المختلفة ، وأحوال الشخص الواحد المختلفة .

فهو بمنزلة من قال : إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس ، وهو واحد ، فقد يجب — وفى نسخة « يوجب » — أن يوجد حس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة ، وهو قول سفسطائى ؛ لأن — وفى نسخة « لا » وفى أخرى «لأله » — اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم .

* * *

وقوله :

إن تعدد الأنواع والأجناس ، يوجب التعدد فى العلم .

صحيح ؛ ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون — وفى نسخة « لا يصغون » وفى أخرى « لا يضعون » — علمه سبحانه وتعالى

بالموجودات ، لا بكلي ولا بجزئي – وفى نسخة « ولا جزئي » –

وذلك أن العلم الذى هذه – وفى نسخة « فى هذه » – الأمور لازمة له هو :

عقل منفعل ومعلول .

والعقل الأول ، هو فعل محض ، وعلة ؛ فلا يقاس علمه – وفى نسخة « عليه » – على العلم الإنسانى .

فمن جهة ما لا يعقل غيره ، من حيث هو غير ؛ هو – وفى نسخة « هو » بدل « هو غير هو » وفى نسخة بدل تلك العبارة « هو ذاته غير ما هو » – علم غير – وفى نسخة بدون كلمة « غير» – منفعل .

ومن جهة ما يعقل الغير ، من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل .

* * *

وتلخيص مذهبهم : أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته ، فذاته عقل ضرورة .

ولما كان العقل بما هو عقل . إنما يتعلق بـ (الموجود) – وفى نسخة « بـ (الموجودات) » – لا بـ (المعدوم) – وفى نسخة « لا بـ (المعدومات) » – وقد – وفى نسخة « ومن » – قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التى نعقلها نحن ، فلابد أن يتعلق عقله – وفى نسخة « علمه » – بها ؛ إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها – وفى نسخة بدون عبارة « إذ كان لا يمكن أن يتعلق ... يتعلق بها » – وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات :

فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها .

وإما أن يتعلق بها – وفى نسخة بدون عبارة « بهذه الموجودات

... أن يتعلق بها » — على وجه أشرف من جهة — وفى نسخة بدون كلمة « جهة » — تعلق علمنا بها .

وتعلق علمه بها . على نحو تعلق علمنا بها — وفى نسخة بدون عبارة « بها » — مستحيل .

فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف . ووجود أتم لها من الوجود —وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى « النحو » — الذى تعلق —وفى نسخة « يكون تعلق »— علمنا بها — وفى نسخة « به » —

لأن العلم الصادق هو الذى يطابق الموجود

فإن كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الموجود — وفى نسخة « بالموجود » — بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا به — وفى نسخة « بها » —

فالموجود إذن ، وجودان .

وجود أشرف .

ووجود أخس .

والوجود الأشرف هو علة الأخس — وفى نسخة « للأخس » وفى أخرى « لوجود الأخس » —

وهذا هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » —

وفى أخرى « وهذا » — معنى قول القدماء .

إن البارى سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها

وهو المنعم بها — وفى نسخة « لها » — والفاعل لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » —

ولذلك قال — وفى نسخة « قالوا » وفى أخرى بدون العبارتين — رؤساء الصوفية لا هو ، إلا هو .

ولكن هذا كله هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — من علم

الراسخين فى العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا .

ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا .

ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى.

ومن أثبته فى غير موضعه فقد ظلم .

كما أن من كتمه عن أهله ـ وفى نسخة « لأهله » وفى أخرى « أهله » ـ فقد ظلم .

فأما أن الشيء الواحد له أطوار من الوجود ، فذلك معلوم من النفس .

* * *

[١٩٠] ـ الاعتراض الثانى :

ـ وفى نسخة « قال أبو حامد : الاعتراض الثانى » ـ: هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ـ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه . كما ذهب جهم من المعتزلة ، إلى أن علومه بالحوادث حادثة .

وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث .

ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث .

إن المتغير لا يخلو عن التغير .

وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير .

فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا ـ وفى نسخة « معنا » ـ ذلك ؛ لأن العلم الحادث ـ وفى نسخة « حادث » ـ فى ذاته لا يخلو :

إما ـ وفى نسخة بدون كلمة « إما » ـ أن يحدث من جهته .

أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه ـ وفى نسخة « من جهته » ـ فإنا بينا أن القديم لا يصدر

منه حادث ، ولا يصير فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه فى مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك فى ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ، ومغيراً له ، حتى تتغير أحواله على سبيل التسخر والاضطرار من جهة غيره .

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر من القديم — وفى نسخة « من قديم » — حادث ، فقد أبطلناه فى تلك المسألة . كيف ؟ وعندكم يستحيل — وفى نسخة « لا يستحيل » — أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث .

فشرط — وفى نسخة « وبشرط » — استحالته — وفى نسخة « استحاله » وفى أخرى بدون العبارتين — كونه أول .

وإلا — وفى نسخة بدون عبارة « وإلا » — فهذه — وفى نسخة « بهذه » — الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهى بواسطة الحركة الدورية إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته .

فالنفس الفلكية قديمة .

والحركة الدورية — وفى نسخة بزيادة « قديمة » — تحدث منها .

وكل جزء من — وفى نسخة « من أجزاء » — الحركة يحدث وينقضى ، وما بعده متجدد لا محالة .

فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا — وفى نسخة « إذ » — تشابه أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما يتشابه أحوال الحركة ، لما إن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

* * *

فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام .

فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

* * *

وأما القسم الثانى : وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولم يستحيل

ذلك عندكم ؟ وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

أحدها : التغير ، وقد بينا لزومه على أصلكم .

والثانى : كون الغير — وفى نسخة « التغير » — سبباً ، لتغير الغير ، وهو غير محال عندكم ، فليكن حدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون :

تمثل الشخص المتلون بإزاء الحدقة الباصرة، سبب لانطباع مثال الشخص فى الطبقة الجليدية من الحدقة ، عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر — وفى نسخة « والبصر » —

فإذا — وفى نسخة بدون عبارة « فإذا » — جاز أن يكون جماد سبباً لانطباع الصورة فى الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلم يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول علم الأول بها ؛ فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك .

فليكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعداً لقبول العلم . ويخرج — وفى نسخة « وليخرج » — من القوة إلى الفعل بوجود ذلك الحادث .

فإن — وفى نسخة « وإن » — كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم ، غير مستحيل .

وإن زعمتم أن ذلك يستحيل فى واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق .

وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقديم — وفى نسخة (وقديم) — متغير .

والأمر الثالث : الذى يتضمنه هذا ، هو كون القديم متغيراً بغيره ، وأن ذلك يشبه التسخير — وفى نسخة « لتسخر » — واستيلاء الغير عليه .

فيقال : ولم يستحيل عندهم هذا ، وهو :

أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط .

ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لحدوث — وفى نسخة « لحصول » — العلم له بها ، فكأنه هو السبب فى تحصيل العلم ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير — وفى نسخة « التسخر » — فليكن كذلك ؛ فإنه لائق بأصلكم . إذ زعمتم أن مايصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم

والطبع ، ولا قدرة له على أن لايفعل . وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير — وفى نسخة « التسخر » — ويشير إلى أنه كالمضطر فيما يصدر منه .

فإن قيل : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — ذلك ليس باضطرار ؛ لأن كماله فى أن يكون مصدراً لجميع الأشياء . فهذا — وفى نسخة « قلنا : فهذا » — ليس بتسخير — وفى نسخة « بتسخر » — فإن كماله فى أن يعلم جميع الأشياء .

ولو قلنا — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » — حصل — وفى نسخة « كما حصل » — لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالا لنا ، لانقصاناً وتسخراً — وفى نسخة « وتسخيراً » — فليكن كذلك فى حقه . والله أعلم .

* * *

[١٩٠] — قلت :

حاصل هذه المعاندة الأولى للفلاسفة ، وهى معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الأمر فى نفسه — وفى نسخة « بنفسه » — هو أن يقال لهم — وفى نسخة « لكم » — من أصولكم :

إن ههنا قديماً تحله الحوادث ، وهو الفلك . فمن أين أنكرتم أن يكون القديم الأول محلاً للحوادث ؟

والأشعرية إنما أنكرت ذلك من قبل أن كل ما تحله الحوادث عندهم ، فهو محدث .

وهذه معاندة جدلية ؛ فإن الحوادث .

منها ما لا تحل القديم ، وهى الحوادث التى تغير جوهر المحل الحادث — وفى نسخة « الحادثة » — فيه .

ومنها — وفى نسخة « منه » — ما تحله ، وهى الحوادث التى لا تغير جوهر الحامل لها ، كالحركة فى المكان للجسم المتحرك .

وكالإشفاف — وفى نسخة « وكالأشعة » — والإضاءة .

والقديم أيضاً منه ما لا تحله حركة أصلا ، ولا تجددات ــ وفى نسخة « ولا جمادات » وفى أخر « والجمادات » ــ أصلا وهو ما ليس بجسم .

ومنه ــ وفى نسخة « ومنها » ــ ما تحله بعض الحركات ، وهو القديم الذى هو جسم ، كالأجرام السماوية .

وإذا كان هذا التفصيل تدعيه ــ وفى نسخة « تفصله » ــ الفلاسفة ، فهذه المعاندة هى معاندة ــ وفى نسخة بدون عبارة «هى معاندة » ــ باطلة ؛ لأن الكلام إنما هو فى القديم الذى ليس بجسم

* * *

ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة ، أتى بجواب الفلاسفة فى ذلك.

وحاصله : أنهم إنما منعوا أن يوجد له ــ وفى نسخة « لهم » ــ علم حادث من قبل أن العلم الحادث فيه لا يخلو :

أن يكون من ذاته .

أو من غيره .

فإن كان من ذاته ، فقد صدر عن القديم حادث . ومن أصولهم ــ وفى نسخة « ومن أصولنا » ــ أنه لا يصدر عن القديم حادث ــ وفى نسخة بدون عبارة « ومن أصولهم . . حادث » ــ

فهو يعاندهم فى قولهم ــ وفى نسخة « فى قوله » ــ : إنه لا يصدر عن القديم حادث .

بوضعهم ــ وفى نسخة « فوصفهم » ــ الفلك قديماً .

ووضعهم أن الحوادث تصدر عنه .

* * *

وانفصالهم عن هذا هو أن الحادث ليس :

يمكن أن يصدر عندهم من قديم مطلق .

وإنما يمكن أن يصدر عن قديم بجوهره ، ومحدث فى حركة وهو الجرم السماوى ؛ ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين ـ وفى نسخة « من » ـ القديم المطلق ، والمحدث المطلق .

وذلك أنه :

من جهة هو قديم .

ومن جهة هو حادث .

وهذا المتوسط هى الحركة الدورية السماوية عندهم ـ وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » ـ فإنها عندهم ـ وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » ـ

قديمة بالنوع .

حادثة بالأجزاء .

فمن ـ وفى نسخة « من » ـ جهة ما هى قديمة ، صدرت عن قديم ـ وفى نسخة « القديم » ـ ومن جهة أجزائها الحادثة ، تصدر عنها حوادث لا نهاية لها .

* * *

وإنما منع الفلاسفة وجود الحوادث فى الأول ؛ لأنه ليس بجسم ، والحوادث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن القبول ـ وفى نسخة بزيادة « ليس بجسم ، والحودث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن القبول » ـ لا يوجد عندهم إلا فى جسم ، والمتبرى عن المادة لا يقبل .

* * *

وحاصل معاندة ـ وفى نسخة « معاندته » ـ القسم الثانى ـ وفى نسخة « الثامن » ـ من ـ وفى نسخة بدون كلمة « من » ـ قياسهم ،

وهو : أن العلة الأولى لا تكون معلولة ، أنه يجوز أن يكون علمه شبيهاً بعلم الإنسان : أعنى أن تكون المعلومات هى — وفى نسخة « هو » وفى أخرى بدون الكلمتين — سبب علمه . وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها

مثل ما إن المبصرات هى علة إدراك البصر .

والمعقولات علة إدراك العقل .

حتى يكون على هذا فعله الموجودات ، وخلقه لها ، هو علة إدراكها ، لا — وفى نسخة « لا أن » — علة خلقها علمه .

وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا ؛ لأن :

علمنا معلول للموجودات — وفى نسخة « للوجودات » —

وعلمه علة لها .

ولا يصح أن يكون العلم القديم ، على صورة العلم الحادث .

ومن اعتقد هذا ، فقد جعل :

الإله إنساناً أزليا .

والإنسان ، إلهاً كائناً فاسداً .

وبالجملة : فقد تقدم أن الأمر فى علم الأول ، مقابل الأمر فى علم الإنسان .

أعنى أن علمه هو الفاعل للموجودات ، لا الموجودات فاعلة — وفى نسخة « علة » وفى أخرى « أنها علة » — لعلمه .

المسألة الرابعة عشرة *

فى تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تبارك وتعالى بحركته الدورية — وفى نسخة بزيادة « وأنه متحرك بالإرادة »—

* * *

[١٩٩] — قال أبو حامد :

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وأن لها — وفى نسخة « له » — نفساً ، نسبها — وفى نسخة « نسبته » — إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا — وفى نسخة « ففرسنا » — إلى أبداننا .

وكما أن أبداننا — وفى نسخة بدون عبارة « وكما أن أبداننا » — تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس ؛ فكذا السموات .

وإن غرض — وفى نسخة « حركة » — السموات بحركتها الذاتية — وفى نسخة «بحركتها الدورية » وفى أخرى « بمجرد الذاتية » — عبادة رب العالمين ، على وجه سنذكره .

قال — وفى نسخة بدون كلمة « قال » — ومذهبهم فى هذه المسألة مما لا يمكن إنكاره — وفى نسخة « لا ينكر إمكانه » — ولا ندعى استحالته : فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة فى كل جسم .

فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً .

ولا كونه مستديراً .

فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة فى قبول الحياة .

---

* فى الأصل (المسألة الرابعة عشر) وفى آخر (مسألة) .

ولكنا — وفى نسخة « وإنما » — ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل، وأن هذا وإن كان صحيحاً فلا يطلع عليه الأنبياء عليهم السلام ؛ بإلهام من الله تعالى أو وحى .

وقياس العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل، وساعد، ولكنه نقول :

ما أوردوه دليلا ، لايصلح إلا لإفادة ظن . فأما أن يفيد قطعاً فلا .

* * *

وخيالهم — وفى نسخة « وخيالهم فيه » — أن قالوا :

السماء متحركة — وفى نسخة « متحرك » —

وهذه مقدمة حسية .

وكل جسم متحرك ، فله محرك .

وهذه مقدمة عقلية ؛ إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه — وفى نسخة « بكونه » — جسماً ، لكان كل جسم متحركاً .

وكل محرك :

فإما أن يكون منبعثاً عن ذات المتحرك .

كالطبيعة فى حركة الحجر إلى أسفل .

والإرادة فى حركة الحيوان مع القدرة .

وإما أن يكون المحرك خارجاً ، ولكن يحرك على طريق القسر :

كدفع — وفى نسخة (كرفع) — الحجر إلى فوق .

وكل مايتحرك بمعنى فى ذاته :

فإما أن لايشعر ذلك الشىء بالحركة . ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل .

وأما أن يشعر — وفى نسخة بزيادة « به » — ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً — وفى نسخة « أو نفسانياً » —

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفى والإثبات :

إما قسرية .

وإما طبيعية .

وإما إرادية .

وإذا بطل قسمان تعين — وفى نسخة « بقى » — الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ؛ لأن المحرك القاسر :

إما جسم آخر يتحرك :

بالإدارة .

أو بالقسر وينتهى لامحالة إلى إرادة .

ومهما أثبت فى أجسام السموات متحرك بالإرادة . فقد حصل الغرض ، فأى فائدة فى وضع حركات قسرية ، وبالآخرة لابد من الرجوع إلى الإرادة ؟

وإما أن يقال : إنه يتحرك بالقسر ، والله هو المحرك — وفى نسخة بزيادة « له » — بغير واسطة ، وهو محال ؛ لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وإنه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد أن تختص الحركة بصفة بها — وفى نسخة « به » — يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هى المحرك القريب :

إما بالإرادة .

أو بالطبع .

ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ؛ لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلم — وفى نسخة « فلما » — استعد هذا الجسم على الخصوص لأن يراد تحريكه دون غيره ؟

ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال كما سبق فى مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغى أن يكون فيه صفة ، هو مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير — وفى نسخة « لتقرير » — الحركة القسرية .

فيبقى — وفى نسخة « فينبغى » — أن يقال : هى طبيعية — وفى نسخة « هى الحركة الطبيعية » وفى أخرى « الغير طبيعية » — وهو غير ممكن ؛ لأن الطبيعة — وفى نسخة « الطبيعية » — بمجردها قط لاتكون سبباً للحركة : لأن معنى الحركة : هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر .

فالمكان الذى فيه الجسم ، إن كان ملائماً له ، فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لايتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء ، وإذا غمس فى الماء تحرك إلى وجه الماء ؛ فإنه وجد المكان الملائم فسكن ، والطبيعة قائمة .

ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم ، كما هرب من وسط الماء إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية لايتصور أن تكون له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — طبيعية ؛ لأن كل وضع وأين ، يفرض — وفى نسخة « يعرض » — الهرب منه ، فهو عائد إليه .

والمهروب عنه بالطبع لايكون مطلوباً بالطبع ؛ ولذلك لاينصرف زق الهواء إلى باطن الماء .

ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيفر — وفى نسخة « فيعود » — إلى الهواء — وفى نسخة « الهوىّ » —

فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهى الحركة الإرادية .

[١٩١] — قلت :

أما ما وضع فى هذا القول من أن كل متحرك :

إما أن يتحرك من ذاته .

وإما أن يتحرك — وفى نسخة « أو يتحرك » — عن جسم من خارج ، وأن — وفى نسخة « أن » — هذا هو الذى يسمى قسرا .

فمعروف بنفسه .

وأما أن كل ما يتحرك من ذاته ، فليس المحرك فيه — وفى نسخة بزيادة « شيئاً » — غير المتحرك ، فشىء ليس — وفى نسخة « فهما ليس » — معروفاً بنفسه ، وإنما هو مشهور .

والفلاسفة يتكلفون البرهان على أن كل متحرك — وفى نسخة « أن متحرك » — يتحرك من ذاته ، فله محرك موجود فيه ، هو غير المتحرك باستعمالهم — وفى نسخة « فاستعمالهم » — مقدمات أخر

معروفة بنفسها . ومقدمات هى نتائج براهين أخر .

وهو أمر يوقف عليه من كتبهم .

* * *

وكذلك ليس معروفا بنفسه أن كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج ؛ فإنه ينتهى إلى متحرك من تلقائه .

فهذه التى وضعت ههنا على أنها مقدمات معروفة بنفسها ، فيها النوعان جميعاً : أعنى أن منها ما هى نتائج .

ومنها ما هى معروفة بنفسها .

* * *

وأما أن المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج ، هو متحرك:

إما من جوهره وطبيعته .

وإما من مبدأ فيه .

وأنه ليس يمكن فيه أن يتحرك عن شىء لا يحس ولا يلمس ، مقارن — وفى نسخة « مفارق » — له من خارج كأنك قلت : ما ليس بجسم فإنه معروف — وفى نسخة « غير معروف » — بنفسه وقد رام — وفى نسخة « وقد تم » — فى هذا القول تكلف بيان ؛ وهو أنه :

لو كان الأمر كذلك ، لم تكن الحركة إلى فوق اولى بالنار منها بالأرض . والأمر فى ذلك معروف بنفسه .

وأما أنه لا يتحرك بجوهره وطبيعته ، فهو بين فى الأشياء التى تتحرك حيناً ، وتسكن حيناً ؛ لأن الذ بالطبع ليس له أن يفعل الضدين .

وأما فى الأشياء التى نحس أنها تتحرك دائماً ؛ فإنه يحتاج

ـ وفى نسخة « فإنها تحتاج » ـ إلى برهان .

* * *

وأما ما وضع أيضاً فى هذا القول من أن المتحرك من ذاته ، فهو متحرك عن مبدأ فيه .

إما عن مبدأ ـ وفى نسخة بزيادة « فيه » ـ يسمى طبيعة .

وإما عن مبدأ يسمى نفساً واختياراً .

فصحيح ، إذا تبين أنه ليس ههنا شىء ـ و نسخة بدون كلمة « شىء » ـ متحرك من ذاته .

* * *

وأما ما وضع فيه من ان ـ وفى نسخة بدون عبارة « المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مبدأ فيه . . وأما ما وضع فيه من أن » ـ المبدأ الذى يسمى طبيعة ؛ فإنه ليس يتحرك من ذاته ـ وفى نسخة بدون عبارة « وأما ما وضع فيه من أن . . . يتحرك من ذاته » ـ فى المكان ، إلا إذا كان فى مكان غير ملائم له ؛ فإنه يتحرك إلى المكان الملائم له ، ويسكن فيه .

فحق .

* * *

وأما ما وضع أيضاً فيه من أن المتحرك دوراً ، ليس له مكان غير ملائم .

وملائم .

ينتقل من أحدهما إلى الثانى ، لا لكله ـ وفى نسخة « لكليه » وفى أخرى « لكليته » ـ ولا لأجزائه ، فقريب من البين بنفسه .

وتقرير ـ وفى نسخة « وتقدير » ـ ذلك قريب ، وقد ذكر

فى هذا القول طرفاً – وفى نسخة « طرف » – من تقريره – وفى نسخة « تقديره » – وتبيينه – وفى نسخة « وتبينه » – ولذلك يجب أن لا يكون متحركاً – وفى نسخة « محركاً » – بالطبع ؛ إذا فهمنا من الطبع هذا المعنى الذى تقرر – وفى نسخة « يقدره » – وجوده .

* * *

وكذلك ما وضع فيه أنه إذا لم يكن متحركاً بالطبع – وفى نسخة بدون عبارة « إذا فهمنا من الطبع . . . متحركاً بالطبع » – فهو يتحرك عن :

نفس .

أو قوة تشبه النفس .

فإنه يظهر أن النفس فى الأجرام السماوية ليس يقال اسم النفس عليها إلا باشتراك .

وأكثر ما تطلق الحكماء اسم الطبيعة على كل قوة تفعل فعلا عقليًّا ، أى جارياً مجرى الترتيب والنظام الذى فى الأشياء العقلية ، لكن نزهوا السماء عن مثل هذه القوة لكونها عندهم هى التى تعطى هذه القوة المدبرة – وفى نسخة « المذبورة » – فى جميع الموجودات .

فهذا القول الذى حكاه ههنا عن القدماء – وفى نسخة « عن القدماء ههنا » – هو جدلى .

من جهة أنه أخذ فيه كثيراً ما – وفى نسخة « مما » – هو نتيجة برهان على أنه معروف بنفسه[١] .

ومن جهة أنه أخذ فيه مقابلا ، ما ليس بمقابل – وفى نسخة

---

(١) معنى « البرهان » و « الجدل » عند ابن رشد .

« مقابل » — وهو جدلى من جهة أن مقدماته — وفى نسخة « مقدمات » — محمودة مشهورة .

* * *

وهذه الطريقة فى بيان أن الجرم السماوى جرم متنفس — وفى نسخة « متنكس » — هى طريقة ابن سينا .

وأما القدماء فإن لهم فى هذا المعنى — وفى نسخة بدون عبارة « فى هذا المعنى » — طريقاً هى أوثق من هذه وأبين .

* * *

[١٩٢] — الاعتراض :

قال أبو حامد — وفى نسخة « قال أبو حامد : الاعتراض » — هو أن — وفى نسخة « أنا » — نقول : نحن نقرر — وفى نسخة « نقدر » — ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » — احتمالات سوى مذهبكم لابرهان على بطلانها :

الأول : أن تقدر حركة السماء قهراً — وفى نسخة « قهرية » وفى أخرى « هو » — لجسم آخر مريد لحركتها — وفى نسخة بدون عبارة « مريد لحركتها » — يديرها على الدوام .

وذلك الجسم المتحرك .

لا يكون كرة .

ولا يكون محيطاً .

فلا يكون سماء :

فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية .

و إن السماء حيوان .

وهذا الذى ذكرناه ممكن ، وليس فى دفعه إلا مجرد الاستبعاد — وفى نسخة « استبعاد » —

[١٩٢] — قلت :

هذا باطل ؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم

آخر ، ولا يمكن أن يكون داخل — وفى نسخة « خارج » — السماء .
وهذا الجسم إن حرك ، فلا بد أن يتحرك ، ويعود السؤال .

* * *

[١٩٣] — الثانى : — وفى نسخة « والثانى » وفى أخرى « قال أبو حامد : والثانى » — : هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدؤها — وفى نسخة « ومبناها » — إرادة الله تعالى ؛ فإنا نقول :

حركة الجسم — وفى نسخة « حركة الحجر » — وفى أخرى « حركات السماء » وفى رابعة « حركات الجسم » — إلى أسفل أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — قسرية — وفى نسخة « قسرى » —

تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه .

وكذا القول فى سائر حركات الأجسام التى ليست حيوانية .

فيبقى استبعادهم أن الإرادة لم اختصت به وسائر — وفى نسخة « سائر » — الأجسام تشاركها — وفى نسخة بدون عبارة « تشاركها » — فى الجسمية — وفى نسخة « فى الجنسية » —

فقد بينا .

أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشىء عن مثله .

وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها فى تعيين — وفى نسخة « تعين » — جهة الحركة الدورية وفى تعيين موضع القطب ، والنقطة — وفى نسخة « والنقط » — فلا نعيده — وفى نسخة بدون عبارة « فلا نعيده » —

والقول الوجيز أن ما استبعدوه فى اختصاص الجسم بتعلق الإرادة به من غير تميز بصفة . ينقلب عليهم فى تميزه — وفى نسخة بدون عبارة « بصفة ينقلب عليهم فى تميزه » — بتلك الصفة .

فإنا نقول : ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التى بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضاً أجسام ؟

فلم حصل فيه مالم يحصل فى غيره ؟

فإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال فى الصفة الأخرى ، وهكذا يتسلسل

إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة إلى التحكم فى الإرادة .

وأن فى المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه — وفى نسخة « ويخصصه » — بصفة — وفى نسخة « بعضه » — من أمثاله .

[١٩٣] — قلت:

أما أن :

الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة .

والنار إلى فوق .

والصفتان متضادتان .

فأمر معروف بنفسه ، والمكابرة فى ذلك قحة .

وأكبر من ذلك أن يقال : إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائماً من غير فعل يفعله المريد فيه .

وإن ذلك ليس مغروزاً — وفى نسخة « مخزوناً » — فى طبيعته .

وأنها تسمى قسراً .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لم يكن للأشياء طبيعة أصلا ، ولا حقيقة ، ولا حد .

لأنه من المعروف بنفسه أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء وحدودها من قبل اختلاف أفعالها ، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لجسم — وفى نسخة « جسم » — فإنما تكون عن جسم من خارج .

فلا معنى لهذا القول .

* * *

وأما قوله : إن وضع فعل الموجود — وفى نسخة « الوجود » — الصادر عنه يقتضى صفة خاصة ، أن السؤال يبقى فى تلك الصفة ،

وهو لم اختصت بذلك الموجود ، دون ما هو من — وفى نسخة « فى » وفى أخرى بدونهما — جنسه .

مثال ذلك أن الأرض والنار — وفى نسخة « النار والأرض » — يشتركان فى الجسمية .

فالقائل — وفى نسخة « والقبول » — إنما افترقا بصفة زائدة على الجسمية يلزمه — وفى نسخة « فلزمه » — أن يقال : ولم اختصت : صفة النار بالنار — وفى نسخة بدون عبارة « فى النار » — وصفة الأرض بالأرض ؟

ولم لم يكن الأمر على القلب ؟ فإن هذا من قول من لا يضع — وفى نسخة « يصير » — للصفات أنفسها موضوعاً خاصًّا — وفى نسخة بدون كلمة « خاصًّا » — .

بل يجوز وضع كل صفة ، فى كل موصوف .

وقائل هذا أيضاً هو ناف للحد ، وناف لاختلاف الموضوعات .

واختصاصها بصفات خاصة هو — وفى نسخة « هى » — السبب الأول فى اختصاص الموجودات بصفات خاصة — وفى نسخة بدون عبارة « بصفات خاصة » —

وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التى رامت به إبطال الحكمة — وفى نسخة « الحكمية » — الشرعية والعقلية ، وبالجملة: العقل .

* * *

[١٩٤] قال أبو حامد :

والثالث — وفى نسخة « الثالث » — هو أن نسلم أن السماء اختصت — وفى نسخة « اختص » وفى أخرى « اقتضت » — بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ،

كما اعتقدوه فى هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنه لا تشعر به ، كالحجر .

وقولهم : إن المطلوب بالطبع لايكون مهروباً عنه بالطبع ، فتلبيس ؛ لأنه ليس ثم مفاضلة — وفى نسخة « أماكن متفاضلة » — بالعدد عندهم .

بل الجسم واحد .

والحركة الدورية واحدة .

فلا للجسم جزء بالفعل .

ولا للحركة جزء بالفعل — وفى نسخة بدون عبارة « ولاللحركة جزء بالفعل » — وإنما يتجزأ بالوهم .

فليست تلك الحركة لطلب المكان ، ولا للهرب من المكان .

فيمكن أن يخلق جسم، وفى ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى .

لا أن مقتضى ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — المعنى — وفى نسخة « الحركة » — طلب المكان ، ثم تكون الحركة— وفى نسخة « حركة »— للوصول إليه.

وقولكم إن كل حركة فهى — وفى نسخة « وهو » — لطلب مكان ، أو هرب منه ، إذا كان ضروريا ، فكأنكم .

جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع .

وجعلتم الحركة غير مقصودة فى نفسها ، بل وسيلة إليه .

ونحن نقول : لايبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لاطلب — وفى نسخة « لالطلب » — مكان .

فما الذى يحيل ذلك ؟

فاستبان أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — ماذكروه ، إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر ، فلا ينبغى — وفى نسخة « يتيقن » — قطعاً انتفاء غيره .

فالحكم بالقطع — وفى نسخة بدون عبارة « بالقطع » — على السماء أنه — وفى نسخة « بأنه » — حيوان ، تحكم محض لامستند له .

[١٩٤] — قلت :

أما قولهم — وفى نسخة « قوله » وفى أخرى « قولكم » — : إن هذه الحركة ليست هى قوة طبيعية تشبه — وفى نسخة « شبه » — القوة الطبيعية التى فى الأرض والنار .

فحق ، وذلك بين مما قالوا : من أن هذه القوة تشتاق — وفى نسخة « تشاق » — المكان الملائم للجسم الذى وجوده بهذه القوة .

والجسم السماوى ، إذ جميع المكان له ملائم ، فليس يتحرك بمثل هذه القوة ؛ ولذلك سمى هذه القوة الحكماء ، لا ثقيلة ، ولا خفيفة .

وأما أن هذه القوة هى :

بإدراك .

أو بغير إدراك .

وإن كانت بإدراك ، فبأى نحو من الإدراك ؛ فيبين — وفى نسخة « فبين » — من غير هذا .

* * *

وتلخيص هذا هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أن نقول :

أما التقدير الأول ، وهو أن يفرض — وفى نسخة « يعرض » — أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — المحرك للسماء جسم — وفى نسخة « جسما » — آخر غير سماوى ، فبين السقوط بنفسه ، أو قريب من البين بنفسه .

وذلك أن هذا الجسم ليس يمكن فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — أن يحرك الجسم — وفى نسخة بدون كلمة « الجسم » — السماوى ، دوراً إلا — وفى نسخة « لا » — وهو متحرك من تلقائه .

كأنك قلت : إنسان ، أو ملك ، يديرها من المشرق إلى المغرب.

ولو كان ذلك كذلك ، لكان هذا الجسم المتنفس .

إما خارج العالم .

وإما – وفى نسخة « أو » – داخله .

ومحال أن يكون خارجه ؛ لأنه ليس خارج العالم مكان ولا خلاء – وفى نسخة « ملاء ولا خلا » وفى أخر « خلاء ولا ملاء » – على ما تبين فى مواضع كثيرة .

ويحتاج أيضاً ذلك الجسم عندما يحرك ، أن يثبت على جسم له – وفى نسخة « جسم آخر » – ساكن ، وذلك الجسم الساكن . على جسم آخر ، ويمر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – ومحال أيضاً أن يكون داخل العالم ؛ لأنه لو كان لأدرك بالحس ، إذ كل جسم داخل العالم محسوس ، وكان يحتاج أيضاً إلى جسم آخر يحملها – وفى نسخة « يحمله » – سوى الذى يديرها – وفى نسخة « يديره » –

أو يكون الذى يديرها – وفى نسخة « يديره » – هو الذى يحملها – وفى نسخة « يحمله » – ولكان الحامل محتاجاً – وفى نسخة « يحتاج » – إلى حامل .

وكان يجب أن يكون عدد الأجسام المتنفسة المحركة – وفى نسخة « المتحركة » – بعدد حركات الأجرام السماوية .

وكان يسأل أيضاً فى هذه الأجسام – وفى نسخة بزيادة « المحركة » –

هل هى من الاسطقسات الأربع ، فتكون كائنة فاسدة ؛

أو تكون – وفى نسخة « كان » – بسيطة ؟

وإن كانت – وفى نسخة « كان » – بسيطة – وفى نسخة بدون عبارة « وإن كانت بسيطة » – فما طبيعتها ؟

وهذا كله مستحيل ، وبخاصة عند — وفى نسخة بدون كلمة « عند » — من وقف على طبائع الأجسام البسيطة ، وعرف عددها ، وعرف أنواع الأجسام المركبات منها .

فالاشتغال بهذا — وفى نسخة بدون عبارة « بهذا » — هنا — وفى نسخة « ههنا » — لا معنى له .

وقد تبرهن — وفى نسخة « تبين » — فى غير ما موضع ، أن هذه الحركة ليست قسراً ، إذ — وفى نسخة « و » — كانت مبدأ جميع الحركات ، وبوساطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات ، فضلا عن الحركات .

* * *

وأما التقدير الثانى : وهو أن يكون الله عز وجل يحركها من غير أن يخلق فيها قوة ، بها تتحرك ، فهو أيضاً قول شنيع بعيد جدا ، مما يعقله الإنسان .

وهو شبيه بمن يقول : إن الله تعالى هو الملابس لجميع ما — وفى نسخة « ما هو » — ههنا ، والمحرك له .

وما يدرك — وفى نسخة « يدركه » — من الأسباب والمسببات ، باطل ، ويكون الإنسان إنساناً ، لا بصفة خلقها الله تعالى فيه .

وكذلك سائر الموجودات .

وإبطال هذا هو إبطال المعقولات ؛ لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها ، وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء إن الله تعالى موجود فى كل شىء ، وهم — وفى نسخة بدون عبارة « وهم » — الرواقيون — وفى نسخة « الراقيون » —

وسنتكلم مع هؤلاء فى الموضع الذى نذكر فيه إبطال الأسباب والمسببات .

* * *

وأما العناد الثالث : فهو يجرى مجرى الطبع ، وهو أن يضع أن حركة السماء من قوة فيها طبيعته — وفى نسخة « طبيعية » — وصفة ذاتية ، لا عن نفس .

وأن برهانهم على نفى ذلك باطل . من قبل أنهم بنوا برهانهم على أن حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه — وفى نسخة « بعينها » — المهروب عنه ؛ لأن كل جزء من السماء يتحرك إلى المواضع التى تحرك — وفى نسخة « متحرك » — منها ، من قبل أن حركتها دورا — وفى نسخة « دور » —

والحركة الطبيعية فى المكان الذى يهرب منه بالحركة هو غير المطلوب ؛ لأن الذى يتحرك منه هو العرضى .

والذى يتحرك إليه هو الطبيعى الذى يسكن فيه .

وهو وضع باطل ، من قبل — وفى نسخة « قبيل » — أنهم وضعوا لأجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين .

وذلك بحسب أصولهم ؛ لأنهم يقولون :

إن الحركة الدورية واحدة .

وإن الجسم المتحرك بها واحد .

فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكاناً ، فيمكن أن يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ، ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفساً .

* * *

والانفصال عن هذا أن قولهم هذا ، إنما هو لمن زعم أن تبديل الكواكب مكانها ، هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها .

ووضعهم الحقيقى هو أن الحركة الدورية ليس يطلب — وفى نسخة بزيادة « لها » — المتحرك بها— وفى نسخة بدون عبارة « بها » — مكاناً ، وإنما يطلب نفس الحركة الدورية

وأن ما — وفى نسخة « وأماما » — هذا شأنه ، فالمحرك له نفس ضرورة ، لا طبيعة — وفى نسخة « لا طبيعته »— لأن الحركة ليس لها وجود إلا فى العقل ؛ إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط ، وفيه جزء من الحركة غير متقرر — وفى نسخة « غير متقدر » — الوجود .

فالذى يتحرك إلى الحركة ، بما هى حركة ، هو متشوق — وفى نسخة « مشوق » — لها ضرورة. والذى يتشوق الحركة ، فهو متصور لها ضرورة .

وهذا أحد المواضع التى يظهر منها أن الأجرام السماوية هى ذوات عقول ، وشوق . وقد يظهر ذلك أيضاً من مواضع شتى

أحدها : أن المتحرك الواحد من الأجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معاً ، أعنى الغربية ، والشرقية — وفى نسخة « الشرقية والغربية » — وذلك شىء لا يمكن عن الطبيعة ؛ فإن المتحرك بالطبيعة ، إنما يتحرك حركة واحدة فقط .

* * *

وقد تقدم القول فى الأشياء التى حركت القوم إلى أن يعتقدوا أن السماء ذات عقل .

وأبينها أنه لما تبين عندهم أن المحرك لها — وفى نسخة « لما » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — عقل برىء من المادة ، لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور .

٧٢٩

وإذا كان ذلك كذلك ، فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ، ضرورة .

وقد يظهر ذلك أيضاً من أن حركتها شرط فى وجود ما ههنا من الموجودات ، أو حفظها .

وليس يمكن أن يكون كذلك عن الاتفاق .

وهذه الأشياء لا تتبين فى هذا الموضع إلا بياناً ذائعاً ومقنعاً .

المسألة الخامسة عشرة*

فى إبطال

ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

[١٩٥] — وقد قالوا : إن السماء حيوان — وفى نسخة بدون كلمة « حيوان » — مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب إليه ؛ لأن كل حركة بالإرادة فهى — وفى نسخة « فهو » — لغرض ؛ إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا : كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل والترك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضا ، والحذر من السخط ؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد — وفى نسخة بدون كلمة « أحد » — هذه الألفاظ . فعلى سبيل المجاز . ويكنى — وفى نسخة « يكنى » وفى أخرى « لكونها » — بها عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب — وفى نسخة بزيادة « إلى الله تعالى » — بطلب القرب منه فى المكان ؛ فإنه محال ؛ فلا — وفى نسخة « ولا » — يبقى إلا طلب القرب — وفى نسخة بزيادة « منه » — فى الصفات ؛ فإن الوجود — وفى نسخة « الموجود » — الأكمل ، وجوده — وفى نسخة « هو وجوده » وفى أخرى « وجوده أكمل » — وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص .

وللنقصان درجات وتفاوت .

فالملك أقرب إليه صفه لا مكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أى الجواهر العقلية التى لا تتغير ولا تستحيل ، ولا تفنى — وفى نسخة « لا تتغير ، ولا تفنى ، ولا تستحيل » — وتعلم الأشياء على ما هى عليه .

والإنسان كلما ازداد — وفى نسخة « أراد » — قرباً من الملك فى الصفات .

ازداد قرباً من الله تعالى .

---

* فى الأصل (المسألة الخامسة عشر) وفى آخر (مسألة) .

ومنتهى طبيعة — وفى نسخة « طبقة » — الآدميين الشبه بالملائكة .

* * *

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله عزوجل ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه فى الصفات .

وذلك للآدمى :

بأن يعلم حقائق الأشياء .

وبأن يبقى بقاء مؤبداً — وفى نسخة « يبقى مريداً » — على أكمل أحواله الممكن له ؛ فإن البقاء على الكمال الأقصى ، هو لله تعالى .

والملائكه المقربون — وفى نسخة « وللملائكة » وفى أخرى « وللملائكة المقربون » — كل ما يمكن لهم — وفى نسخة « له » — من الكمال ، فهو حاضر معهم فى الوجود — وفى نسخة « الموجودات » — إذ ليس فيهم شىء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل .

فإذن كما لهم فى الغاية القصوى بالإضافة إلى ماسوى الله .

* * *

والملائكة السماوية هى — وفى نسخة « وهى » — عبارة عن النفوس المحركة للسموات ، وفيها ما — وفى نسخة « ماهو » — بالقوة .

وكمالاتها — وفى نسخة « فكمالاتها » — منقسمة :

إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكرى ، والهيأة — وفى نسخة بدون عبارة « والهيأة » — وذلك حاضر — وفى نسخة « خاص » وفى أخرى « ظاهر » —

وإلى ماهو بالقوة ، وهو الهيأة :

فى الوضع — وفى نسخة « الموضع » — والأين .

وما من وضع — وفى نسخة « موضع » — معين ؛ إلا وهو ممكن له ، ولكن ليس — وفى نسخة « ليست » — له سائر الأوضاع بالفعل ؛ فإن الجمع بين جميعها غير ممكن .

فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصد استيفاءها بالنوع .

فلا يزال يطلب وضعاً بعد وضع ، وأيناً بعد أين .

ولا ينقطع قط هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركات .

وإنما قصده — وفى نسخة « قصد » — التشبه بالمبدأ الأول ، فى نيل الكمال الأقصى على حسب الإمكان فى حقه .

وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

* * *

وقد حصل لها التشبه من وجهتين :

أحدهما : استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .

والثانى : مايترتب : — وفى نسخة « يتركب » — على حركته من :

اختلاف النسب فى التثليث ، والتربيع ، والمقارنة ، والمقابلة .

واختلاف الطوالع بالنسبة إلى الأرض ، فيفيض منه — وفى نسخة « فيها » وفى أخرى « منها » — الخير على ما تحت فلك القمر . وتحصل منه هذه الحوادث كلها .

* * *

فهذا وجه استكمال النفس السماوية.

وكل نفس عاقلة فتشوقة — وفى نسخة « فمشوقة » — إلى استكمال — وفى نسخة « الاستكمال » — بذاتها — وفى نسخة « لذاتها » وفى أخرى « ذاتها » —

[١٩٥] — قلت :

كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو .

مذهبهم .

أو لازم عن مذهبهم .

أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم .

إلا ما حكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التى لا تتناهى ؛ فإن ما لا نهاية له غير مطلوب ؛ إذ كان غير موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سينا .

ومعاندة أبى حامد لهذا القول كافية فيما سيأتى — وفى نسخة « يأتى » — بعد .

* * *

والذى تقصده السماء — وفى نسخة بدون كلمة « السماء » — عند القوم ، إنما هى الحركة نفسها ، بما هى حركة ؛ وذلك أن كمال الحى ، بما هو حى ، هى الحركة .

وإنما لحق السكون ههنا الحيوان — وفى نسخة « للحيوان » — الكائن الفاسد بالعرض ، أعنى من قبل ضرورة الهيولى .

وذلك أن التعب والكلال إنما يدخل على هذا الحيوان ، من قبل أنه هيولانى .

وأما — وفى نسخة « وإنما » — الحيوان الذى لا يلحقه تعب ولا نصب ، فواجب أن تكون حياته كلها وكماله فى الحركة ، وتشبهه بخالقه هو إفادته — وفى نسخة « إفادة » وفى أخرى « بإفادته » — الحياة لما ههنا بالحركة .

* * *

وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا ؛ على القصد الأول ، أعنى : بالقصد الأول ، أن يكون الجرم السماوى ، إنما خلق من أجل ما ههنا — وفى نسخة بدون عبارة « أعنى بالقصد الأول . . . من أجل ما ههنا » فإن الحركة هو — وفى نسخة « هى » — فعله الخاص الذى من أجله وجد .

فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الأول ، لكان الجرم السماوى — وفى نسخة بدون كلمة « السماوى » — إنما — وفى نسخة بدون كلمة « إنما » — خلق من أجل ما ههنا .

ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص ، لكن عن — وفى نسخة « عند » — الأفضل . ولابد يلزم وجود الأنقص كالرئيس مع المرءوس الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » — كما له

فى غير الرئاسة ، وإنما الرئاسة ظل كماله .

* * *

وكذلك العناية بما ههنا هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين الذين لا نجاة لهم ، ولا وجود إلا بالرئيس ، وبخاصة الرئيس الذى ليس يحتاج فى وجوده الأتم الأفضل إلى الرئاسة ، فضلا عن وجوده .

* * *

[١٩٦] – الاعتراض – وفى نسخة بدون كلمة « الاعتراض » –

قال أبو حامد : والاعتراض – وفى نسخة « الاعتراض » وعلى هذا ، هو أن فى مقدمات هذا الكلام مايمكن النزاع فيه ، ولكنا لانطول به ، ونعود إلى الغرض الذى عينتموه آخراً ، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، فى كل أين ، يمكن أن يكون له ، حماقة لاطاعة .

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وقد كفى المئونة فى شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بلد ، أو بيت – وفى نسخة « فى بيت ، أو بلد » – ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه – وفى نسخة « فإنه » – يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون فى كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون فى الأماكن ممكن له – وفى نسخة « لى » – وليس يقدر – وفى نسخة « ولست أقدر » – على الجمع بينها بالعدد ، فاستوفاه بالنوع ؛ فإن فيه استكمالا وتقرباً .

فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز – وفى نسخة « جزء » – إلى حيز – وفى نسخة « إلى جزء » – ومن مكان إلى مكان ، ليس كمالا يعتد به ، أو – وفى نسخة « و » – يتشوف – وفى نسخة « يتشوق » – إليه .

ولا فرق بين ماذكروه ، وبين هذا .

[١٩٦] – قلت :

قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين .

إما رجل جاهل .

وإما رجل شرير .

وأبو حامد مبرأ عن – وفى نسخة « من » – هاتين الصفتين ولكن – وفى نسخة « لكن » – قد يصدر .

من غير الجاهل ، قول جاهلى .

ومن غير الشرير ، قول شريرى .

على جهة الندور – وفى نسخة « العذور » – ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات – وفى نسخة التقلبات » –

* * *

فإنه إن – وفى نسخة « وان » – سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التى ههنا هو الذى يحفظ وجودها ، بعد أن يوجدها .

وكان هذا الفعل منه دائماً .

فأى عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ بمنزلة لو أن إنساناً تكلف أن يحرس مدينة – وفى نسخة « مدنية» – من المدن – وفى نسخة « المدنى » – من عدوها بالدوران حولها ليلا ونهارا .

أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال ، قربة إلى الله تعالى ؟

وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة – وفى نسخة « المدنية » – للغرض الذى حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد فى حركته إلا – وفى نسخة بدون كلمة « إلا » – الاستكمال

بأنيات – وفى نسخة « بآنيات » – غير متناهية ، لقيل فيه إنه رجل مجنون .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

(إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً) .

* * *

وأما قوله فيه : – وفى نسخة بدون عبارة « فيه » – :

إنه لما لم يمكنها – وفى نسخة « يمكنه » – استيفاء الآحاد بالعدد ، أو جميعها ، استوفتها – وفى نسخة « استوفاها » – بالنوع ؛ فإنه كلام مختل غير مفهوم إلا أن يريد أن الحركة لما لم يمكن فيها أن تكون باقية باجزائها ، كانت باقية بكليتها ؛ وذلك أن :

من الحركات ما هى غير باقية لابأجزائها ، ولا بكليتها – وفى نسخة « بكلياتها » – وهى الكائنة الفاسدة .

ومنها ماهى باقية بنوعها ، فاسدة كائنة بأجزائها ، ولكن مع هذا يقال فيها :

إنها حركة واحدة على الوجوه التى فصلت فى غير ماموضع من كتبهم ، أنه يقال فى الحركة : إنها واحدة .

* * *

وأما قوله :

لأنه لما لم يمكنه – وفى نسخة « يمكن » – استيفاؤها بالعدد ، استوفاها بالنوع ، فكلام باطل ؛ لأن الحركة السماوية واحدة بالعدد .

وإنما يقال هذا فى الحركات – وفى نسخة « الحركة » – التى دون السماء الكائنة ، وذلك أن هذه – وفى نسخة « هذا » – لما لم

يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع ، وباقية به ، من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد .

* * *

[١٩٧] – قال أبو حامد :

والثاني : هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض ، حاصل – وفى نسخة « باطل » – بالحركة المغربية ، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن – وفى نسخة « إن » – كان فى اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس :

فكانت التى هى مشرقية ، مغربية .

والتى هى مغربية مشرقية .

فإن كل ماذكرتموه – وفى نسخة « ذكروه » – من – وفى نسخة « فى » – حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثليثات ، والتسديسات ، وغيرها يحصل بعكسه .

وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والإيون ، كيف ، ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ؟

ومرة من جانب ؟

استيفاء لما يمكن لها ، إن كان فى استيفاء كل ممكن كمال .

* * *

فدل أن هذه خيالات لاحاصل لها .

وأن أسرار ملكوت السموات لايطلع عليها – وفى نسخة «عليه» – بأمثال هذه الخيالات .

وإنما يطلع الله تعالى عليها – وفى نسخة « عليه » – أنبياءه وأولياءه ، على سبيل الإلهام ، لاعلى سبيل الاستدلال .

ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب فى جهة الحركة واختيارها .

[١٩٧] — قلت :

هذه معاندة سفسطائية ؛ وذلك أن النقلة — وفى نسخة « النقل» — من مسألة إلى مسألة — وفى نسخة بدون عبارة « إلى مسألة » —هو من فعل السفسطائية ، فإنه — وفى نسخة بدون عبارة « فإنه » — كيف يلزم عن عجزهم ، إن عجزوا عن إعطاء السبب فى اختلاف جهات حركات السماء ، أن يعجزوا عن إعطاء السبب فى حركة — وفى نسخة « حركات » — السماء ، أو أن — وفى نسخة « وأن » — لا يكون لحركتها علة .

هذا كلام كله فى غاية الركاكة والضعف .

* * *

وأما هذه المسألة ، فما أكثر فرحهم بها ؛ لأنهم يظنون أنهم قد عجزوا — وفى نسخة « اعجزوا » — الفلاسفة فيها .

والسبب فى ذلك جهلهم بأنحاء الطرق المسلوكة فى إعطاء الأسباب ، والمقدار الذى يطلب منها ، ويعطى فى شيء شيء من الموجودات ، فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات .

وذلك أن الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها ، إلا نفس طبائعها وصورها .

وأما الأمور — وفى نسخة بدون كلمة « الأمور » — المركبة فتلفى لها أسباب فاعلة غير صورها ، وهى التى أوجبت تركبها — وفى نسخة « تركيبها » — واقتران أجزائها .
بعضها ببعض .

مثال ذلك : أن الأرض ليس لها سبب فى أن كانت تهوى إلى أسفل ، إلا صفة الأرضية .

وليس للنار سبب فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — أن

تعلو إلى فوق ، إلا نفس طبيعتها وصورتها .

وبهذه الطبيعة قيل : إنها مضادة للأرض .

وكذلك الفوق والأسفل ، ليس لهما – وفى نسخة « لها » – سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى ، والأخرى أسفل ، بل ذلك بمقتضى طباعهما – وفى نسخة « طباعها » –

وإذا وجب .

اختلاف الجهات لأنفسها .

واختلاف الحركات ، لاختلاف – وفى نسخة « لا اختلاف – الجهات .

فليس ههنا – وفى نسخة « هنا » – سبب يعطى فى اختلاف الحركات إلا اختلاف جهات – وفى نسخة « الجهات » – المتحركات ، واختلاف الجهات لاختلاف –وفى نسخة « لا اختلاف » –طبائعها . أعنى أن بعضها – وفى نسخة « بعضاً » – أشرف من بعض .

مثال ذلك : أن الإنسان إذا أحس الحيوان – وفى نسخة « بالحيوان » – يقدم فى الحركة إحدى رجليه من جهة من بدنه ، ثم يتبع بها الأخرى .

فقال : لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ، ويؤخر الأخرى ، دون أن يكون الأمر بالعكس ؟

لم يكن هنالك سبب يوفى فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – ذلك إلا أن يقال : إنه لابد فى حركة الحيوان ، من أن يكون – وفى نسخة بزيادة « له » – رجل يقدمها – وفى أخرى « يقدم » – ورجل يعتمد عليها .

وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان :

يمين ويسار .

وأن اليمين هى التى تقدم ابتداء — وفى نسخة « تقدم أبداً » — لقوة تختص بها ، وأن اليسار هو الذى يتبع ابتداء فى الأكثر اليمين ، لقوة تختص بها .

وأنه لم يمكن أن يكون الأمر بالعكس . أعنى أن تكون جهة اليمين هى — وفى نسخة « هى التى » — جهة اليسار ؛ لأن طبائع — وفى نسخة « طبيعة » — الحيوان تقتضى ذلك .

إما اقتضاء أكثريا .

وإما دائماً — وفى نسخة « دائميا » —

* * *

وكذلك الأمر فى الأجرام السماوية ، إذ لو سأل سائل ، فقال :

لم تتحرك السماء من جهة دون جهة ؟

قيل : لأن لها يميناً ويساراً ، وبخاصة إذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان ، إلا أنها يخصها أن جهة اليمين فى بعضها هى جهة اليسار — وفى نسخة « الشمال » — فى البعض .

وهى مع هذا الجزء الواحد منها — وفى نسخة « بدون عبارة منها » — تتحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل الأيسر الأعسر

فكما أنه لو سأل سائل فقال : إن حركة الحيوان كانت تتم لو كان — وفى نسخة « كانت » — يمينه يساره ، ويساره يمينه

فلم اختص اليمين بكونه يميناً ، واليسار بكونه يساراً ؟

لقيل له : ليس لذلك سبب إلا أن طبيعة الجهة المسماة يمينا ، اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً ، وأن لا تكون يساراً ؟

وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يساراً وأن لا تكون يميناً — وفى نسخة بدون عبارة « وطبيعة اليسار . . . تكون يميناً » —

وأن الأشرف للجهة الأشرف .

كذلك إذا سأل سائل : لما اختصت جهة — وفى نسخة « جهة السماء » — اليمين فى الحركة العظمى بكونها يميناً .

وجهة اليسار بكونها يسارا .

وقد كان يمكن أن يكون الأمر بالعكس ، كالحال — وفى نسخة « كالخلا » — فى أفلاك الكواكب المتحيرة ، لم يكن له جواب إلا أن يقال :

الجهة الأشرف اختصت بالجرم الاشرف .

كالحال فى اختصاص النار بفوق .

والأرض — وفى نسخة « الأرض » — بأسفل .

* * *

واما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية ، فلضرورة تضاد الحركات ههنا : أعنى حركة الكون والفساد .

وليس فى طبيعة العقل الإنسانى أن يدرك أكثر من هذا بأمثال هذه الأقاويل . وفى — وفى نسخة « فى » — هذا الموضع .

* * *

فلما اعترض عليهم — وفى نسخة بدون عبارة « عليهم » — أبو حامد هذه المسألة ، وقال : إنه ليس لهم عليها جواب ، حكى فى ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة .

* * *

[١٩٨] — فقال :

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أى جهة كانت .

وكان — وفى نسخة « وقال : إن » — انتظام الحوادث — وفى نسخة بدون

كلمة « الحوادث » — الأرضية ، يستدعى اختلاف حركات ، وتعيين جهات — وفى نسخة « وتعين جهات » وفى أخرى « وجهات معينة » — كان الداعى لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى .

والداعى — وفى نسخة « فالداعى » وفى أخرى « والداعى » — إلى — وفى نسخة « لا » — جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلى .

* * *

قال : وهذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يتخيل ، فلنقض بأن مقتضى طبعه — وفى نسخة « طبيعة » — السكون ، احترازاً — وفى نسخة « أخرى » — عن الحركة والتغير ، وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقدس — وفى نسخة « تقدس » — عن التغير .

والحركة تغير .

ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير ، فإنه كان ينتفع به غيره — وفى نسخة « بغيره » — وليس تثقل عليه الحركة ، ولا — وفى نسخة « وليس » وفى أخرى بدون العبارتين — تتعبه .

فما — وفى نسخة « فيها » — المانع من هذا الخيال ؟

والثانى : أن الحوادث تنبنى علىٰ اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات — وفى نسخة « الحركة » —

فلتكن الحركة الأولى مغربية وما عداها مشرقية .

وقد حصل به — وفى نسخة « حصل هذا » — الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ؛ فلم تعينت جهة واحدة ؟ وهذه الاختلافات لاتستدعى إلا أصل الاختلاف .

فأما جهة بعينها ، فليس بأولى من نقيضها فى هذا المعنى — وفى نسخة « الغرض » —

[١٩٨] — قلت :

إن هذا المتكلم رام أن يعطى السبب فى ذلك من قبل السبب

الغائى ، لا من قبل – وفى نسخة « سبب » – الفاعل .

وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هنالك – وفى نسخة « هناك » – سبباً غائباً على القصد الثانى ، هو ضرورى فى وجود ما هنا – وفى نسخة « هنا » –

وإن كان لم يوقف عليه بعد على – وفى نسخة بدون كلمة « على » – التفصيل ، لكن لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يشك أنه ما من حركة ههنا ، ولا مسير ، ولا رجوع للكواكب إلا ولها مدخل فى جود ما ههنا ، حتى لو اختلف منها شىء لاختل الموجود – وفى نسخة « الوجود » – ههنا .

ولكن كثيراً من هذه الأسباب الجزئية .

إما أن لا يوقف عليها أصلا .

وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل ، وتجربة طويلة ، مثل ما يحكى أن الحكيم أثبته فى كتابه فى (التدبيرات الفلكية الجزئية)

فأما الأمور الكلية فالوقوف عليها يسهل ، وأصحاب علوم – وفى نسخة « علم » – التنجيم – وفى نسخة « النجم » – قد وقفوا على كثير منها .

وقد أدرك فى زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى ، كالكلدانيين وغيرهم ؛ فلذلك لا ينبغى إلا – وفى نسخة « أن لا » – يعتقد أن لذلك حكمة فى – وفى نسخة « من » – الموجودات ؛ إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر فى السماء هو لموضع حكمة غائية – وفى نسخة « عالية » وفى أخرى « غايية » – وسبب من الأسباب الغائية .

فإنه إذا كان الأمر فى الحيوان كذلك ، فهو أحرى أن لا يكون فى الأجرام السماوية .

وقد ظهر فى الحيوان والإنسان — وفى نسخة « فى الإنسان والحيوان » — نحو من عشرة آلاف حكمة ، فى زمان قدره ألف سنة ، فلا يبعد أن يظهر فى آباد السنين الطويلة كثير من الحكمة التى فى الأجرام السماوية .

وقد نجد — وفى نسخة « تجدوا » — الأوائل رمزوا فى ذلك رموزاً — وفى نسخة « رمزاً » — يعلم — وفى نسخة «ليعلم» — تأويلها الحكماء الراسخون فى العلم ، وهم الحكماء المحققون — وفى نسخة بدون عبارة « التى فى الأجرام السماوية . . . المحققون » —

* * *

وأما الأول : وهو قوله : إن لقائل أن يقول : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — التشبه — وفى نسخة « التشبيه» — بالله تعالى يقتضى له أن يكون ساكناً ؛ لأن — وفى نسخة « لأنا» — الله تعالى يتقدس عن الحركة ، لكن اختار الحركة — وفى نسخة « اختيارا » بدل « اختار الحركة » — لما فيها من إفاضة — وفى نسخة «إفاضته » — الخير على الكائنات .

فإنه كلام مختل — وفى نسخة « مخيل » — فإن الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك .

وأن يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن .

فإذا — وفى نسخة « وإذا » — تشبه — وفى نسخة « اشتبه» — الموجود بالله تعالى فإنما يتشبه — وفى نسخة « تشبه » — به بكونه فى أفضل حالاته ، وهى الحركة .

* * *

وأما الجواب الثانى : فقد تقدم الجواب عنه .

المسألة السادسة عشرة*

فى إبطال قولهم :

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة — وفى نسخة « الحادثات » — فى هذا العالم ، وإن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن انتقاش — وفى نسخة « وإذ يتغاير » — جزئيات العالم فيها — وفى نسخة « بها » — يضا هى انتقاش المحفوظات فى القوة الحافظة المودعة فى دماغ الإنسان . لا أنه جسم عريض صلب — وفى نسخة « صلب عريض » — مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب — وفى نسخة « يكتبه » — الصبيان على اللوح ؛ لأن تلك الكتابة تستدعى كثرتها اتساع المكتوب عليه . وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية . ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم . ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة

* * *

[١٩٩] — وقد زعموا أن الملائكة السماوية هى نفوس السموات . وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هى العقول المجردة التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام .

وأن هذه الصور — وفى نسخة « الصورة » — الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها . وهى أشرف من الملائكة السماوية ؛ لأنها — وفى نسخة « لا نهاية » — مفيدة ، وتلك — وفى نسخة « وهى » — مستفيدة .

---

* فى أصل (المسألة السادسة عشر) وفى آخر (مسألة) .

والمفيد أشرف من المستفيد ،
ولذلك عبر عن الأشرف بالقلم ، فقال تعالى :
[عَلَّمَ بِالقَلَمِ] .
لأنه كالنقاش — وفى نسخة « كانتقاش » — المفيد مثل القلم — وفى نسخة « المعلم » —
وشبه المستفيد باللوح .
هذا مذهبهم .

* * *

والنزاع فى هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ؛ فإن ما ذكروه من قبل ليس محالا ؛ إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن .

وأما — وفى نسخة « أما » — هذه ، فيرجع إلى إثبات علم لمخلوق بالجزئيات التى لانهاية لها . وهذا ربما يعتقد استحالته ، فيطالب — وفى نسخة « فنطالبهم » وفى أخرى « فيطالب منهم » — بالدليل عليه ؛ لأنه — وفى نسخة « فإنه » — تحكم فى نفسه .

* * *

[١٩٩] — قلت :

هذا الذى حكاه لم يقله — وفى نسخه « لم ينقل » — أحد من الفلاسفة فى علمى إلا ابن سينا : أعنى أن الأجرام السماوية تتخيل ، فضلا على أن تتخيل — وفى نسخة بدون عبارة « فضلا على أن تتخيل » — خيالات لا نهاية لها .

والإسكندر يصرح فى مقالته المسماة (مبادئ الكل) :

(إن هذه الأجرام ليست متخيلة ؛ لأن الخيال إنما كان فى الحيوان من أجل السلامة .

وهذه الأجرام لا تخاف الفساد ؛ فالخيالات فى حقها باطل — وفى نسخة « باطلة » —

وكذلك الحواس . ولو كان لها خيالات لكان لها حواس ؛ لأن الحواس شرط فى الخيالات ؛ فكل متخيل حساس ضرورة . وليس ينعكس) .

وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ ، على ما حكاه عنهم .

وأما تأويلُ العقول المفارقة التى تحرك —وفى نسخة « متحرك » — فلكاً فلكاً ، على جهة الطاعة — وفى نسخة « الجهة الطاعة » — لها ملائكة مقربين . فتأويل جار على أصولهم .

وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية ، إذا قصد مطابقة[1] ما أدى إليه البرهان . وما أتى به الشرع .

* * *

[٢٠٠] — قال أبو حامد :

واستدلوا — وفى نسخة « استدلوا » — فيه — وفى نسخة « فيها » — بأن قالوا : ثبت — وفى نسخة « أثبت » — أن الحركة الدورية إرادية .

والإرادة — وفى نسخة « والإرادية » — تتبع المراد .

والمراد — وفى نسخة بدون عبارة « والمراد » — الكلى ، لايتوجه إليه إلا إرادة — وفى نسخة « إليه الإرادة » — كلية .

والإرادة الكلية لايصدر منها شئ ؛ فإن كل موجود بالفعل معين جزئى .

والإرادة الكلية نسبتها إلى أحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شئ جزئى ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

فالفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة — وفى نسخة بزيادة « معينة » — إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة ، فله لامحالة تصور لتلك

---

(١) لعل هذا هو السبب الذى جعل ابن سينا يدخل بعض التعديلات ، أو التأويلات ، على فلسفة الأوائل ، الأمر الذى عرضه للاتهام بأنه حرف فيها ، وخرج عن بعض أصولها . وهو لم يكن يقصد بذلك إلا أن يوفق بينها و بين دين الإسلام ؛ وليته إذ فعل ذلك اقتصر عليه ولم يخضع أصول الإسلام لتأويلات تتنافى معه ، الأمر الذى عرضه أيضاً للاتهام بأنه تحيف من حقوق الإسلام بتأويلاته تلك .

وما ذاك إلا لأنه وضع فلسفة الإغريق وأصول الإسلام على قدم المساواة ، فسوى بذلك بين ما ينتجه عقل البشر القاصر ، وما هو منزل من عند الله .

الحركات — وفى نسخة « الحركة » — الجزئية بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات — وفى نسخة « الحركات الجزئية » وفى أخرى « الحركات» — لاتدرك إلا بالقوى الجسمانية ؛ فإن كل إرادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد ، أى علم به ، سواء كان جزئيًّا أو كليًّا .

ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات ، وإحاطة بها ، أحاط لامحالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون :

بعض أجزائه طالعة .

وبعضها غاربة .

وبعضها فى وسط سماء قوم ، وتحت — وفى نسخة بزيادة « قدم » — قوم .

وكذلك يعلم مايلزم من اختلاف النسب التى تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة ، والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .

وسائر الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية :

إما بغير واسطة .

وإما بواسطة واحدة .

وإما بوسائط كثيرة .

وعلى الجملة : فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية التى بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ترتقى فى سلسلتها — وفى نسخة « فى سلسلتها تنتهى » — إلى الحركات الجزئية السماوية .

فالمتصور — وفى نسخة « فالمتصورة » — للحركات متصور — وفى نسخة « متصورة » — للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

ولهذا — وفى نسخة « فبهذا » — يطلع على مايحدث ؛ فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب من علته .

فهما — وفى نسخة « مهما » — تحققت العلة تحقق المعلول — وفى نسخة بزيادة « الحادث » وفى أخرى بدون عبارة «تحقق المعلول الحادث » —

ونحن إنما لانعلم ما يقع فى المستقبل ؛ لأنا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا المسببات — وفى نسخة « جميع المسببات » — فإنا مهما علمنا أن النار ستلتقى بالقطن مثلا فى وقت معين ، فنعلم احتراق القطن ،

ومهما علمنا أن شخصاً سيأكل ، فنعلم أنه سيشبع .

وإذا علمنا أن شخصاً سيتخطى الموضع الفلانى الذى فيه كنز مغطى بشىء خفيف، إذا مشى عليه الماشى تعثر رجاله بالكنز، وعرفه . فنعلم أنه سيستغنى بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب .

فإن عرفنا أغلبها ، أو أكثرها — وفى نسخة «وأكثرها » — حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع .

فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصلت المعرفة — وفى نسخة « الأسباب لحصل » — بجميع المسببات

إلا أن السماويات كثيرة، ثم لها — وفى نسخة«بها » وفى أخرى « ولها»— اختلاط . بالحوادث الأرضية ، وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليه — وفى نسخة «عليها » —

ونفوس السموات مطلعة عليها ؛ لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ، ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة .

* * *

ولهذا زعموا أن النائم يرى — وفى نسخة « يرى النائم » — فى نومه ما يكون فى المستقبل ، وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ، ومطالعته .

ومهما اطلع على الشىء .

ثم بقى ذلك بعينه فى حفظه .

وربما تسارعت القوة المتخيلةإلى محاكاتها ؛ فإن من غريزتها محاكاتها، الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة ، أو الانتقال منها إلى أضدادها ، فينمحى المدرك الحقيقى عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال فى الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيال — وفى نسخة بزيادة « وقد يمثل الخيال » —

الرجل بشجر .

والزوجة بخف .

والخادم ببعض أواني الدار .

وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر ، فإن البذر — وفى نسخة « النور » — سبب للسراج الذى هو سبب الضياء .

وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

* * *

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ؛ إذ ليس ثم حجاب ؛ ولكنا فى يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا .

فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية — وفى نسخة « الجسمية » — صرفنا عنه .

وإذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما — وفى نسخة « استعدادته » — للاتصال .

* * *

وزعموا أن النبى المصطفى يطلع — وفى نسخة « مطلع » — على الغيب بهذا الطريق — وفى نسخة « أيضاً » — إلا أن القوة النفسية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا هو جرم يرى فى اليقظة مايراه غيره فى المنام .

ثم القوة الخيالية تمثل له أيضاً مارآه .

وربما يبقى الشيء بعينه فى ذكره .

وربما يبقى مثاله ؛ فيفتقر مثل هذا الوحى إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ثابتة فى اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب فى يقظة ولا منام .

لكن جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة .

ومعناه هذا الذى ذكرناه .

فهذا ماأردنا أن نورده — وفى نسخة « فهذا ما أوردنا » — ليفهم — وفى نسخة « لتفهيم » — مذهبهم .

[٢٠٠] – قلت :

قد قلنا : إن هذا الرأى ما نعلم أحداً – وفى نسخة « أحد » – قال به إلا ابن سينا .

وأما الدليل الذى حكاه عنه ، فهو واهى المقدمات ، وإن كانت مقنعة – وفى نسخة « مقدمة » – جدلية .

وذلك أنه يضع – وفى نسخة « يصح » – أن كل مفعول جزئى ؛ فإنه إنما يصدر عن المتنفس – وفى نسخة « المنفس » – من قبل تصور جزئى لذلك المفعول ، وحركات جزئية بها ، يكون ذلك المفعول الجزئى .

ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى – وفى نسخة « المقدمة الصغرى » – وهى أن السماء متنفسة يصدر عنها أفعال جزئية .

فيلزم عن ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر من – وفى نسخة « عن » – المفعولات – وفى نسخة « المعقولات » – الجزئية ، والأفعال الجزئية ، عن تصور جزئى ، وهو الذى يسمى خيالا

وهذا ليس يظهر فى الصنائع فقط ، بل فى كثير من الحيوان الذى يفعل أفعالا محدودة كالنحل والعنكبوت ، وغير ذلك – وفى نسخة بدون عبارة « وغير ذلك » –

* * *

والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل جزئى عن ذوى العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالا عاما ، فتصدر عنه أمور جزئية لا نهاية لها .

مثال ذلك : أن الصانع إنما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلى عام ، لا يختص بخزانة دون خزانة ، وكذلك الأمر

فيما يصدر من الصنائع — وفى نسخة « الصانع » — بالطبع عن الحيوانات .

وكأن هذه الخيالات هى واسطة بين الإدراكات — وفى نسخة « إدراكات » — الكلية والجزئية — وفى نسخة « الكليات والجزئيات » — وأعنى أنها واسطة — وفى نسخة « وسط» — بين حد الشىء وخياله الخاص به .

فالأجرام السماوية إن كانت تتخيل فبمثل هذا الخيال الذى هو من طبيعة الكلى ، لا الخيال الجزئى المستفاد من الحواس

ولا تمكن أن تكون أفعالنا — وفى نسخة « أفعالا » — صادرة عن التصور الجزئى ولذلك ما يرى القوم أن الصور — وفى نسخة « الصورة » — الخيالية التى تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة — وفى نسخة « المحمودة » — هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية — وفى نسخة « والشخصية » — مثل الصورة التى يفر بها — وفى نسخة « يقربها » — البغاث — وفى نسخة « طائر البغاث » وفى أخرى « الطير المسمى البغاث » وفى رابعة بدون هذه العبارات جميعاً — من — وفى نسخة « مما يصيد من » وفى أخرى لا يصيد « من » وفى رابعة « أن يصيد من » — الجواح ، والتى بها تصنع النحل بيوتها .

وأما الصانع الذى يحتاج إلى مثال جزئى محسوس ، فهو الذى ليس عنده هذا المثال الكلى الذى هو ضرورى فى صدور ما يصدر عنه من الجزئيات .

* * *

وهذا الخيال الكلى — وفى نسخة بدون كلمة « الكلى » — هو

الباعث للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص .

وأما الإرادات – وفى نسخة « الإرادة » – الجزئية فهى التى تقصد شخصاً دون شخص – وفى نسخة بدون عبارة « وأما الإرادات . . . دون شخص » – من النوع الواحد .

وهذا – وفى نسخة « وهذا الشىء » – لا يوجد فى الأجرام السماوية .

وأما أن توجد إرادة عامة للشىء – وفى نسخة « للجزء » – الكلى ، بما هو كلى ، فهو مستحيل ؛ لأن الكلى ليس له وجود خارج الذهن ، ولا هو كائن فاسد .

فتقسيمه أولا الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب . اللهم إلا أن يقال : إن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء بغير ان يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الأمر عندنا .

* * *

وقوله : إن الإرادة الكلية ليس يحصل – وفى نسخة « يصدر » – عنها جزئى – وفى نسخة « جزء » – خطأ إذا فهم من الإرادة الكلية ما لا يخص شخصاً دون شخص ، بل خيال عام ، كحال الملك فى اتخاذه الأجناد المقاتلة .

وأما إن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلى بعينه ، فليس تتعلق به إرادة أصلا ، ولا توجد إرادة بهذه الصفة إلا من الجهة التى قلنا .

فالأجرام – وفى نسخة « بالأجرام » – السماوية ، إن تبين – وفى نسخة « تتبين » – من أمرها أنها تعقل ما ههنا من جهة ما تتخيل – وفى نسخة « تخيل » – فذلك من جهة الخيالات

العامة التى تلزم الحدود ، لا من جهة الخيالات الجزئية التى تلزم الإحساسات .

والأظهر أن لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يكون ذلك عن – وفى نسخة « على » – التصور الجزئى ، وبخاصة – وفى نسخة « والخاصة » – إذا قيل : إن ما يصدر عنها ههنا إنما يصدر على – وفى نسخة « عن » – القصد الثانى .

* * *

لكن مذهب القوم أنها تعقل نفسها ، وتعقل ما ههنا .

وهل تعقل ما ههنا على أنه غير ذواتها ؟

فيه نظر . يفحص عنه فى المواضع الخاصة به .

وبالجملة : إن كانت عالمة ، فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها – وفى نسخة « علمها وعلمنا » وفى أخرى « علمنا وعليها » وفى رابعة « علمنا وعلمه » – باشتراك الاسم .

* * *

وأما ما يقوله فى هذا الفصل فى :

سبب الرؤيا والوحى .

فهو – وفى نسخة « فهى » – شىء انفرد – وفى نسخة « تفرد» – به ابن سينا .

وآراء القدماء فى ذلك غير هذا الرأى .

وأما وجود علم لأشخاص – وفى نسخة « الأشخاص » – غير متناهية بالفعل ، من جهة ما هو علم شخصى ، فشىء ممتنع .

وأعنى بالعلم الشخصى الإدراك المسمى خيالا .

ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحى فى هذا – وفى

نسخة « بهذا » ـــ الموضع ، إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة . وهو فعل سفسطائى ، لا جدلى .

* * *

وهذا الذى قلته من أمر تخيل الأجرام السماوية ، خيالا متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية ـــ وفى نسخة « الكلية والجزئية» ـــ هو ـــ وفى نسخة « وهو » ـــ قول مقنع .

والذى يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلا ؛ لأن هذه الخيالات كما قلنا ، إنما هى لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة ، وهى أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل ؛ ولذلك كان تصورنا كائناً فاسداً .

وتصور الأجرام السماوية إذ ـــ وفى نسخة « إذا » ـــ كان غير كائن ولا فاسد ، فيجب أن لا يقترن بخيال ، وأن لا يستند إليه بوجه من الوجوه ؛ ولذلك ليس ذلك الإدراك . لا كلياً ولا جزئياً . بل يتحد هنالك العلمان ، ضرورة ، أعنى الكلى والجزئى .

وإنما تتميز ههنا فى المواد من قبل تلك ـــ وفى نسخة من قبل هذا المعنى » ـــ

ومن هذه الجهة وقع الإعلام بالغيوب والرؤيا ، وما أشبه ذلك . وهذا يبين ـــ وفى نسخة « يتبين » ـــ على التمام فى موضعه .

* * *

[٢٠١] ـــ قال أبو حامد :

والجواب أن نقول ـــ وفى نسخة « يقال » ـــ بم ـــ وفى نسخة « لم » ـــ تنكرون على من يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب ـــ وفى نسخة « الغائب » ـــ بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء .

وكذا من يرى فى المنام فإنما يعرفه .

بتعريف الله تعالى — وفى نسخة بدون عبارة « على سبيل الابتداء وكذا . . . بتعريف الله تعالى » —

أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شىء مما ذكرتموه ، فلا — وفى نسخة « ولا » — دليل فى هذا .

ولا دليل لكم فى ورود الشرع باللوح والقلم ؛ فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك فى الشرعيات بنفى التمسك بمسالك العقول .

وما ذكرتموه ، وإن اعترف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفى النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يعرف وجوده — وفى نسخة « له وجود » وفى أخرى « وجود له » — ولا يتحقق كونه — وفى نسخة « كذبه » —

وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلى ، أولا — وفى نسخة بدون كلمة « أولا » — فمبنى — وفى نسخة « فيبنى » — على مقدمات كثيرة ، لسنا نطول بإبطالها ، ولكننا ننازع فى ثلاث مقدمات منها :

المقدمة الأولى : قولكم : إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها :

الثانية : أنه إن — وفى نسخة « وإن » — سلم ذلك مسامحة به لكم — وفى نسخة « مسامحة به » وفى أخرى « مسامحة لكم » — فقولكم .

إنه يفتقر إلى تصور جزئى للحركات الجزئية .

فغير مسلم ، بل ليس ثم جزء — وفى نسخة « حد » — عندكم ، فى الجسم ؛ فإنه شىء واحد وإنما يتجزؤ بالوهم ، ولا فى الحركة ؛ فإنها واحدة بالاتصال ، فيكفى — وفى نسخة « فكيف » — تشوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويفكيها التصور الكلى ، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة — وفى نسخة «الإرادة » — الكلية والجزئية مثالا ، ليفهم — وفى نسخة « لتفهيم » — غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلي فى أن يحج بيت الله تعالى ، مثلا ، فهذه الإرادة الكلية — وفى نسخة بزيادة « مثلا » — لا تصدر منها الحركة ؛ لأن الحركة تقع جزئية فى جهة مخصوصة ، بمقدار مخصوص ، بل لا يزال يتجدد للإنسان فى توجهه — وفى نسخة « توجيهه » — إلى البيت تصور ، بعد تصور ، للمكان الذى يتخطاه ، والجهة التى يسلكها .

ويتبع كل تصور جزئى إرادة — وفى نسخة « وإرادة » — جزئية للحركة ، عن — وفى نسخة « غير » — المحل الموصول — وفى نسخة « الموصل » وفى أخرى « المحرك » — إليه بالحركة .

فهذا ماأرادوه بالإرادة الجزئية التابعة للتصور الجزئى ، وهو مسلم ؛ لأن الجهات متعددة فى التوجه إلى مكة والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعيين — وفى نسخة « تعين » — مكان عن مكان ، وجهة عن وجهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

* * *

وأما الحركة السماوية ، فلها وجهٌ واحد — وفى نسخة « وجهة واحدة » — فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفى حيزها ، لاتجاوزها .

والحركة — وفى نسخة « الحركة » — المرادة — وفى نسخة « مرادة » — وليس ، ثم إلا وجه واحد ، وضرب — وفى نسخة « وجسم » — واحد ، وجسم — وفى نسخة « وصوب » وفى أخرى « وضرب» وفى رابعة بدون هذه العبارات جميعاً — واحد — وفى نسخة بدون كلمة « واحد » — فهو كهوى الحجر إلى أسفل ؛ فإنه يطلب الأرض فى أقرب طريق .

وأقرب الطرق الخط المستقيم ، فتعين الخط المستقيم ،فلم — وفى نسخة « لم » — يفتقر إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية للمركز ، مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد ، والصدور عنه .

فكذلك يكفى فى تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا يفتقر إلى مزيد — وفى نسخة « مريد » —

فهذه مقدمة — وفى نسخة « مقرنة » — تحكموا بوضعها — وفى نسخة بوصفها » —

[٢٠٢] — قلت :

أما قول أبي حامد :

والجواب أن يقال — وفى نسخة « نقول » — بم — وفى نسخة « لم » — تنكرون — وفى نسخة « تنكروا » — إلى قوله . . . فلا يحتاج إلى شي مما ذكرتموه .

هو جواب من جنس المسموع ، لا من جنس المعقول ، فلا معنى لإدخاله فى هذا الكتاب . والفلسفة — وفى نسخة « والفلاسفة » — تفحص عن كل ما جاء فى الشرع ؛ فإن أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم فى المعرفة .

وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه — وفى نسخة « عنه بقصوره » وفى أخرى « بقصوره » — وإن يدركه — وفى نسخة « مدركه » — الشرع — وفى نسخة بدون كلمة « الشرع » — فقط .

* * *

واعتراضه عليهم فى تأويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسألة ، فلا معنى أيضاً لإدخاله .

وهذا التأويل فى علم — وفى نسخة بدون عبارة « والقلم هو شيء . . . فى علم » — الغيب لابن سينا ليس بشيء .

* * *

وأما المعاندة العقلية التى أتى — وفى نسخة بدون كلمة « أتى » — بها فى هذا الباب لابن سينا — وفى نسخة بدون عبارة « ليس بشيء . . لابن سينا » — فهى معاندة صحيحة ؛ فإنه ليس للسماء حركات — وفى نسخة « حركة » — جزئية ، فى مسافات — وفى نسخة « مسافة » — جزئية ، حتى يقتضى ذلك أن يكون لها تخيل ، فإن المتنفس

الذى يتحرك حركات جزئية ، فى أمكنة جزئية له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — لا محالة تخيل لتلك التى يتحرك — وفى نسخة « متحرك » وفى أخرى « تحرك » — عليها ، ولتلك الحركات ؛ إذا كانت تلك المسافات — وفى نسخة « المسافة » — غير مدركة له — وفى نسخة « لها » — بالبصر .

والمستدير كما قال ، إنما يتحرك من حيث هو مستدير ، حركة واحدة ، وإن كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفننة — وفى نسخة « متنفسة » — جزئية . فيما دونها من الموجودات ؛ فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات إلا حفظ الأنواع فقط ، التى تلك الجزئيات جزئيات — وفى نسخة بدون كلمة « جزئيات — لها ، لا وجود جزئى جزئى — وفى نسخة « جدلى جزئى » — من تلك الجزئيات — وفى نسخة بدون عبارة «حفظ الأنواع ... من تلك الجزئيات » — من جهة ما هو جزئى ؛ فإنه إن كان الأمر كذلك ، لزم أن تكون السماء ولابد متخيلة .

فالنظر إنما هو فى الجزئيات الحادثة عنها ، فى :

هل هى مقصودة لأنفسها ؟

أو لحفظ النوع فقط ؟

وليس يمكن أن يبين — وفى نسخة «يتبين» — هذا فى هذا الموضع .

لكن يظهر أن ههنا ولا بد عناية بالجزئيات من جهة — وفى نسخة « بالجهة » — وجود — وفى نسخة « ووجود » — المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمة — وفى نسخة « تقدمه » — المعرفة بما يحدث فى المستقبل ، وهى فى الحقيقة عناية بالنوع — وفى نسخة « فى النوع » —

[٢٠٣] — قال أبو حامد :

المقدمة الثالثة : — وفى نسخة « المقدمة الثالثة . قال أبو حامد » وفى أخرى « المقدمة الثانية : قال أبو حامد » وفى رابعة « قال أبو حامد : المقدمة الثالثة » — وهو — وفى نسخة « وهى » وفى أخرى « وهنا » وفى رابعة « ومن » — التحكم البعيد — وفى نسخة « بعيداً » — جداً ، قولهم :

إنه إذا تصور الحركات الجزئية ، تصور أيضاً توابعها لوازمها .

وهذا هوس محض ، كقول القائل :

إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ، ينبغى أن يعرف مايلزم من حركته من موازاة ، ومجاورة ، وهو نسبته إلى الأجسام التى فوقه ، وتحته ، ومن جوانبه ، وأنه إذا مشى فى شمس ينبغى أن يعلم .

المواضع التى يقع عليها ظله ،

والمواضع التى لايقع .

وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع فى تلك المواضع .

وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه .

وما يحصل من التفرق فيها .

وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن ، من الاستحالة بسبب الحركة إلى الحرارة .

وما يستحيل من أجزائه إلى العرق — وفى نسخة بزيادة « أو إلى رطوبة أخرى » — وهلم جراً إلى جميع الحوادث فى بدنه ، وفى غيره من — وفى نسخة « فى بدنه وفى غيره » — بدنه ، مما الحركة علة فيه ، أو شرط ، أو مهيىء ، أو — وفى نسخة « و » وفى نسخة بدون « أو » — معد ، وهو هوس ، لا يتخيله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل .

وإلى هذا يرجع هذا التحكم .

* * *

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس — وفى نسخة «بنفس» — الفلك . هى الموجودة — وفى نسخة « موجودة » — فى الحال ، أو ينضاف إليها ما يتوقع كونها فى الاستقبال .

فإن قصرتموه — وفى نسخة « قصدتموه » — على الموجود فى الحال .

بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء عليهم السلام فى اليقظة ، وسائر الخلق فى النوم ، على ماسيكون فى الاستقبال بواسطته — وفى نسخة « بواسطة » —

ثم بطل مقتضى الدليل ؛ فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لوعرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ، وأسباب جميع الحوادث حاضرة فى الحال ؛ فإنها — وفى نسخة « فإنما » — هى الحركة السماوية ، ولكن تقتضى المسبب — وفى نسخة « السبب » وفى أخرى بدونهما — : إما بواسطة ، أو بوسائط كثيرة .

* * *

وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر ، فكيف يعرف تفصيل الجزئيات فى الاستقبال إلى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع فى نفس مخلوق ، فى حالة واحدة ، من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ؟ ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فلييأس من عقله .

* * *

فإن قلبوا علينا هذا — وفى نسخة « هذا علينا » — فى علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله ، بالاتفاق ، بمعلوماته ، على نحو تعلق العلوم التى هى للمخلوقات ، بل مهما دار نفس الفلك دورة — وفى نسخة بزيادة « من » — نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان ، فإنه شاركه فى كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعاً كان الغالب على الظن أنه من قبيله .

فإن لم يكن غالبا على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية فى جوهرها أن تدرك أيضاً جميع الأشياء ، ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد ، والجوع ، والألم ، وبالجملة عوارض البدن ، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد ، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبرية عن هذه الصفات ، لايعتريها شاغل ، ولا يستغرقها هم ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : و بم — وفى نسخة «ولم » وفى أخرى « لم » — عرفتم أنه لا شاغل لها ؟ وهلا كانت عبادتها واشتياقها إلى الأول . مستغرقاً لها ، وشاغلا لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة ؟

أو ما الذى يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة ، وهذه الموانع المحسوسة ؟

ومن أين عرف انحصار المانع فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا ، وفى العقلاء شواغل عن علو الهمة . وطلب الرياسة ما يستحيل تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلا ومانعاً — وفى نسخة « شاغل ومانع » —

فمن أين يعرف استحالة مايقوم مقامها فى النفوس الفلكية ؟

* * *

هذا ما أردنا أن نذكره فى العلوم الملقبة عندهم بالإلهية — وفى نسخة بالإلهى » —

[٢٠٣] — قلت : أما استبعاده أن يكون ههنا عقل برئ من — وفى نسخة «عن» — المادة ، يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — فليس امتناعه — وفى نسخة « امتناعها » — من الأمور المعروفة بأنفسها .

ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .

لكن القوم أعنى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة .

* * *

وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع عل كل جزئى — وفى نسخة « جزء » — متخيل — وفى نسخة « مستحيل » —

وأما وجود ما لا نهاية له . فى العلم القديم ، وكيف يقع الأعلام بالجزئيات الحادثة فى المستقبل للإنسان ، من قبل العلم القديم . فأمر يدعى القوم أن عندهم بيانه ، من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلى الذى فى العقل ، لا من — وفى نسخة « المعنى » — الجزئى الذى يخص — وفى نسخة « شخص » — وقتها — وفى نسخة « فيها » — والأشخاص المعروفة عندها ؛ لأن النفس هى بالقوة جميع الموجودات ، وما — وفى نسخة « وأما » — بالقوة فهو يخرج إلى الفعل .

إما من قبل الأمور المحسوسة .

وإما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات فى الوجود : أعنى العقل الذى من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة ، لا من جهة أن فى ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لها — وفى نسخة « لهم » —

* * *

وبالجملة : فيزعمون أنه قد اتحد العلمان : الكلى والجزئى ، فى العلم — وفى نسخة « والعلم » — المفارق للمادة .

وأنه إذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم إلى كلى ، وجزئى ، وليس ذلك العلم ، لا كلياً ولا — وفى نسخة « أو » — جزئياً .

* * *

وهذا أوضده ، ليس يمكن أن يتبين — وفى نسخة « يبين » — فى هذا الموضع . وإنما التكلم فى هذه الأشياء فى هذا الموضع . بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ، ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقاً ، ولا إقناعاً فى بادئ الرأى .

فضرب بعضها ببعض ، أعنى جَعل يعرض — وفى نسخة « يعترض » — بعضها على بعض ؛ فإن — وفى نسخة« وإن » — ذلك من أضعف أنواع الكلام وأخسه ؛ لأنه — وفى نسخة « ولأنه » — ليس يقع بذلك تصديق برهانى ، ولا إقناعى .

* * *

وكذلك العلم بالفروق التى بين نفوس الأجرام السماوية ، وبين نفس الإنسان ، هى كلها مطالب غامضة .

ومتى — وفى نسخة « ومن » — تكلم فى شىء منها فى غير موضعه ، أتى الكلام فيها : إما غريباً ، وإما إقناعياً — وفى نسخة « إقناعاً » — وفى بادىء الرأى أعنى من مقدمات ممكنة .

مثال قولهم : إن النفس الغضبية والشهوانية تعوق — وفى نسخة « تفرق » — النفس — وفى نسخة « نفس» — الإنسانية عن إدراك ما شأن النفس أن تدركه ؛ فإن هذه الأقاويل وأمثالها ، يظهر من أمرها أنها ممكنة ، وأنها — وفى نسخة « وإنما» — تحتاج إلى أدلة وأنها يتطرق إليها إمكانات كثيرة متقابلة .

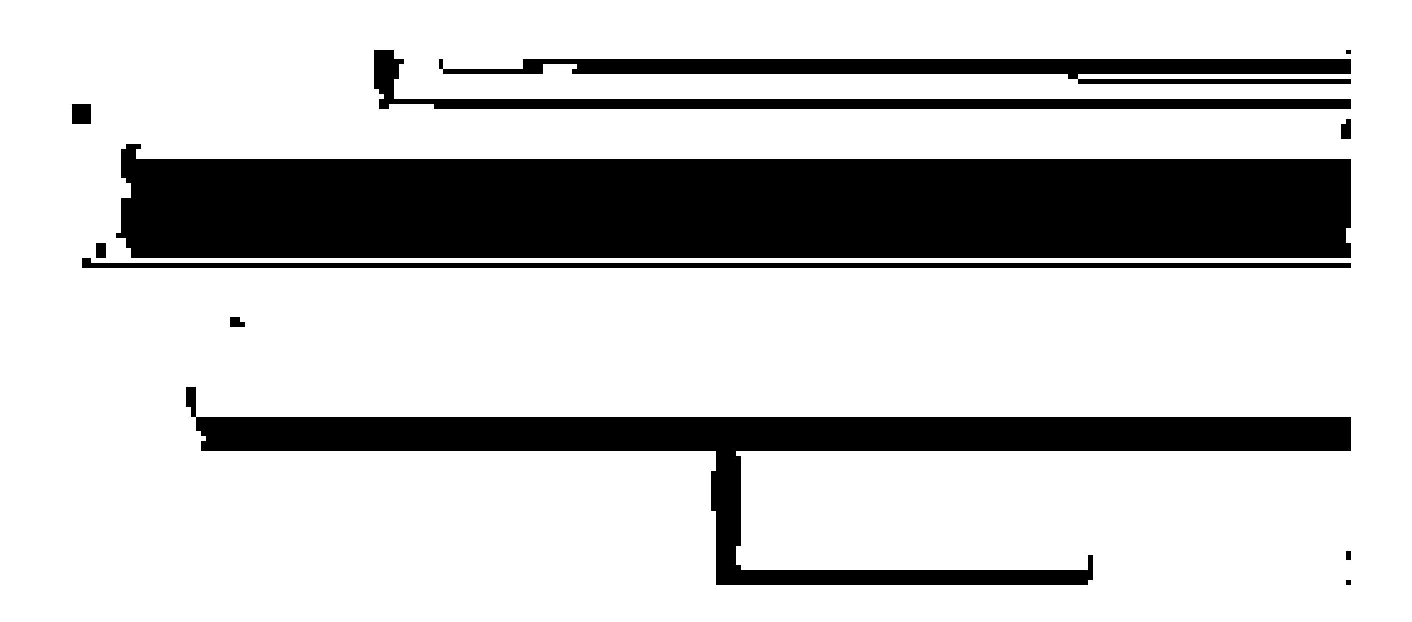
* * *

فهذا آخر ما رأينا أن نذكره — وفى نسخة «نذكر» — فى تعريف الأقاويل التى وقعت فى هذا الكتاب [1] فى المسائل الإلهية ، وهى معظم ما فى هذا الكتاب .

ثم نقول بعد هذا إن شاء الله تعالى فى المسائل الطبيعية .

---

(١) أى تهافت الفلاسفة للغزالى .



أما الملقب

بالطبيعيات

فهى – وفى نسخة « فهو » وفى أخرى « وهى » –

علوم كثيرة

* * *

[٢٠٤] – نذكر أقسامها إلى قوله[1] وإنما نخالفهم – وفى نسخة « تخالفوهم » وفى أخرى « تخالفونهم » – من جملة – وفى نسخة « من جعل » – هذه العلوم فى أربع مسائل .

* * *

[٢٠٤] – قلت :

أما ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – عدده من أجناس العلم الطبيعى الثمانية فصحيح على مذهب أرسطو – وفى نسخة « أرسطاطاليس » –

وأما العلوم التى عددها على أنها فروع له ، فليست كما عدها .

أما الطب . فليس هو من العلم الطبيعى ، وهو صناعة عملية – وفى نسخة بدون كلمة « عملية » – تأخذ مبادئها من العلم الطبيعى ؛ لأن العلم الطبيعى نظرى .

---

(١) هذه أول مرة يحيل فيها ابن رشد على النص الذى يناقشه . لقد درج من قبل على أن يضع بين يدى قارئه النص الذى يدور حوله بحثه . أما فى هذه المرة فقد أحال . وفى وسع القارىء أن يرجع إلى النص المحال إليه فى كتاب (تهافت الفلاسفة) فى القسم الطبيعى ص ٢٣٢ من الطبعة الثالثة التى أخرجتها دار المعارف .

والطب عملى .

وإذا تكلمنا فى شىء مشترك للعلمين ، فمن جهتين . مثل تكلمنا فى الصحة والمرض ، وذلك أن صاحب العلم الطبيعى ينظر فى الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية . والطبيب ينظر فيهما — وفى نسخة «فيها» — من حيث — وفى نسخة بزيادة « إنه » — يحفظ أحدهما — وفى نسخة بزيادة « أعنى الصحة » — ويبطل — وفى نسخة « ويزيل » — الآخر — وفى نسخة بزيادة « أعنى المرض » —

أعنى أنه ينظر فى الصحة من حيث يحفظها . وفى المرض —وفى نسخة بدون عبارة « أنه ينظر فى . . . وفى المرض » — من حيث يزيله .

وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضاً منها ، وإنما هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — علم بتقدمة المعرفة بما يحدث فى العالم ، وهو نوع من الزجر والكهانة .

ومن هذا الجنس — وفى نسخة بزيادة « هو » — أيضاً علم الفراسة ؛ الا أن علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية الحاضرة ، لا المستقبلة .

وعلم — وفى نسخة « وعلوم » — التعبير هو أيضاً من نحو علوم لقدمة المعرفة بما يحدث . وليس هذا الجنس من العلم ، لا نظرياً ولا عمليا وإن كان قد يظن به أنه ينتفع به فى العمل .

وأما علوم الطلسمات ، فهى باطل — وفى نسخة « باطلة » — فانه ليس يمكن إن وضعنا أن للنصب الفلكية تأثيراً فى الأمور المصنوعة ، أن يكون ذلك التأثير لها ، إلا فى المصنوع ، لا أن

يتعدى تأثير ذلك المصنوع إلى شيء آخر خارج عنه .

وأما علوم الحيل : فهى داخلة فى باب التعجب ، ولا مدخل لها فى الصنائع النظرية .

وأما الكيمياء : فصناعة مشكوك فى وجودها .

وإن وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها — وفى نسخة « بها » — هو المطبوع بعينه ؛ لأن الصناعة قصارها إلى أن تتشبه بالطبيعة ، ولا — وفى نسخة « فلا » — تبلغها فى الحقيقة .

وأما هل تفعل شيئاً يشبه فى الجنس — وفى نسخة « الحس » — الأمر الطبيعى ، فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ، ولا إمكانه .

والذى يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان .

* * *

وأما المسائل الأربع — وفى نسخة « الأربع مسائل — » التى ذكر ، فنحن نذكر واحدة واحدة منها :

* * *

[٢٠٥] — قال أبو حامد :

المسألة الأولى — وفى نسخة « الأولى » — حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين — وفى نسخة «من » — الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة وليس — وفى نسخة « فليس » — فى — وفى نسخة — «من » — المقدور ، ولا فى — وفى نسخة « من » — الإمكان إيجاد — وفى نسخة « اتحاد » — السبب . دون المسبب — وفى نسخة بزيادة « وعكسه » — ولا وجود المسبب دون السبب .

والثانية : — وفى نسخة « الثانية » — قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة فى الجسم .

وأن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه فى كل حال .

وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

والثالثة : — وفى نسخة « الثالثة » — قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هى إذا وجدت فهى أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها .

والرابعة : — وفى نسخة « الرابعة » — قولهم : إن هذه النفوس يستحيل ردها — وفى نسخة « يستحيل رد هذه النفوس » — إلى الأجساد .

* * *

وإنما لزم — وفى نسخة « يلزم » — النزاع فى الأولى من حيث إنه ينبنى — وفى نسخة « ينتفى » — عليها إثبات المعجزات الخارقة — وفى نسخة « الخارقات » — للعادة ، مثل — وفى نسخة « العادة من » — :

قلب العصا ثعباناً .

وإحياء الموتى .

وشق القمر .

ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضروريا ، أحال جميع ذلك ، وأولوا ما فى القرآن من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد — وفى نسخة « أرادوا » — به إزالة موت الجهل بحياة العلم .

وأولوا تلقف العصا السحرية السحرة ، على إبطال الحجة الإلهية الظاهرة — وفى نسخة « الظاهرة الظاهرة » بدل الإلهية الظاهرة » وفى أخرى « الظاهرة الإلهية الظاهرة — على يدى — وفى نسخة « يد » وفى أخرى « ترى » — موسى ، شبهات المنكرين .

وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده — وفى نسخة « وقوعه » — وزعموا أنه لم يتواتر .

* * *

لم تثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا فى — وفى نسخة « إلا الخصوصية فى » — ثلاثة أمور :

أحدها : فى القوة المتخيلة ؛ فإنهم زعموا أنها إذا إستولت وقويت ، ولم تستغرقها الحوس والاشتغال ، أطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل .

وذلك فى اليقظة للأنبياء .

ولسائر الناس فى النوم .

فهذه خاصية النبوة للقوة — وفى نسخة « بالقوة » — المتخيلة .

* * *

الثانى : — وفى نسخة « الثانية» — خاصية فى القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم .

فرب ذكى ، إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل . وإذا ذكر — وفى نسخة « ذكرت » — له الدليل تنبه للمدلول من نفسه .

وبالجملة إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة . وإذا خطر فى ذهنه حد — وفى نسخة « حدا » — النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط — وفى نسخة بدون عبارة « تنبه للنتيجة . . . خطر بباله الحد الأوسط » — الجامع بين طرفى النتيجة .

والناس فى هذا منقسمون :

فمنهم من يتنبه بنفسه .

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه .

ومنهم من لا يدرك من التنبيه إلا بتعب كثير .

وإذا جاز أن ينتهى طرف النقصان إلى من لا حدس له أصلا ، حتى لا يتهيأ — وفى نسخة « لا يتنبه » — لفهم المعقولات مع التنبيه — وفى نسخة « التشبيه » — جاز أن ينتهى طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه لكل المعقولات ، أو لأكثرها ، وفى أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بكمية فى جميع المطالب ، أو بعضها ، وفى الكيفية ، حتى يتفاوت فى السرعة والقرب .

فرب — وفى نسخة بدون عبارة « فرب » — نفس مقدسة — وفى نسخة « مقدمة » — صافية تستمر — وفى نخسة « تستمد » — حدساً — وفى نسخة « حدسها » — فى جميع المعقولات ، وفى أسرع الأوقات .

فهو النبى الذى له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج فى المعقولات إلى تعلم

– وفى نسخة « معلم » – بل كأنه متعلم – وفى نسخة « يتعلم » – من نفسه . وهو الذى وصف بأنه :

« يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » .

* * *

الثالث : القوة النفسية العملية ، قد – وفى نسخة « وقد » – تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات – وفى نسخة « الطبيعات » – وتتسخر .

ومثاله : أن النفس منا – وفى نسخة « النفس مثلا » إذا توهمت – وفى نسخة « توهم » – شيئاً خدمتها – وفى نسخة « خدمته » – الأعضاء ، والقوى التى فيها ، فتحركت – وفى نسخة « فحركت » – إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق ، تحلبت أشداقه ، وانتهضت القوة الملعبة الفياضة – وفى نسخة « فياضة » – باللعاب من معادنه – وفى نسخة « معادنها » – .

وإذا تصور الوقاع – وفى نسخة « الدفاع » – انتهضت القوة فنشرت الآلة .

بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد وهمه – وفى نسخة « توهمه » – للسقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط . ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الجسم – وفى نسخة « الأجسام » – والقوى الجسمانية ، خلقت خادمة مسخرة للنفوس . ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها .

فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه – وفى نسخة « تخدمها » وفى أخرى « تبلغها » – القوة الطبيعية فى غير بدنه ؛ لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه ، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره . خلق ذلك فى جبلته ؛ فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه – وفى نسخة « غير بدنية » وفى أخرى « غيره » وفى رابعة بدونها جميعاً – فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم – وفى نسخة « هجوع » – صاعقة ، أو تزلزل أرض تنخسف – وفى نسخة « لتخسف » – بقوم .

وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة فى الهواء

— وفى نسخة « الهوى » — فيحدث من — وفى نسخة « فى » — نفسه تلك السخونة ، أو البرودة — وفى نسخة « والبرودة » —

وتتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعى ظاهر .

ويكون ذلك معجزة للنبي ، ولكن — وفى نسخة « ولكنه » — إنما يحصل ذلك فى هواء مستعد للقبول . ولا ينتهى إلى أن ينقلب الخشب حيواناً ، أو — وفى نسخة « و » — ينشق — وفى نسخة « ينفلق » — القمر الذى لا يقبل الانخراق.

* * *

فهذا مذهبهم فى المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء ، وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى وغيره .

فلزم — وفى نسخة « ولزم » — الخوض فى هذه المسألة :

لإثبات المعجزات .

ولأمر — وفى نسخة « وأمد » — آخر ، وهو — وفى نسخة « هو » — نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — الله تعالى قادر على كل شىء ، فلنخض — وفى نسخة « فلنحصر » — فى المقصود .

(٢٠٥) — قلت :

أما الكلام فى المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ؛ لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التى لا يجب أن يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ؛ فإنها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها ، والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله تعالى موجود ؟

وهل السعادة موجودة ؟

وهل الفضائل موجودة ؟

وإنه لا يشك[١] فى وجودها .

وأن – وفى نسخة « وأى » – كيفية وجودها ، هو أمر إلهى معجز عن إدراك العقول الإنسانية .

والعلة فى ذلك أن هذه هى مبادئ الأعمال التى يكون بها – وفى نسخة « منها » – الإنسان فاضلا .

ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة فوجب أن لا يتعرض للفحص – وفى نسخة « الفحص » – عن المبادىء التى توجب الفضيلة ، قبل حصول الفضيلة .

وإذا كانت الصنائع العلمية – وفى نسخة « العملية » – لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها – وفى نسخة « يقبلها » – المعلم أولا ، فأحرى أن يكون ذلك فى الأمور العملية – وفى نسخة « العلمية » –

* * *

وأما ما حكاه فى أسباب – وفى نسخة « إثبات » – ذلك عن الفلاسفة ، فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا[٢] .

وإذا صح الوجود ، وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم .

بغير – وفى نسخة بدون عبارة « بغير » – استحالة – وفى نسخة

---

(١) هكذا يروى ابن رشد عن الفلاسفة القدماء .

فليس وجود الإله موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول صفاته .

وليس وجود السعادة موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول مفهومها .

وليس وجود الفضائل موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول تحديد كنهها وحقيقتها .

كذلك ليس أمر المعجزات مما ينبغى أن يتطاول إليه من لا يحسن القول فيه ، بل هى أمور تتلق بالتسليم والرضا .

هكذا يروى ابن رشد عن الفلاسفة الإغريق ، فليسمع من لم يكن يعرف أن لكبار الفلاسفة حدوداً وقفوا عندها ، وأقداراً لم يستطيعوا أن يتجاوزوها ، فليست الفلسفة عدواناً على المقدسات ، ولا انفلاتاً من القيود ، ولكنها الاتزان الذى يعرف لكل شيء قدره .

(٢) ابن سينا ابتكر القول فى معجزات الأنبياء .

« استحالته » وفى أخرى بدون العبارتين — فإن ما — وفى نسخة « فأما » — أعطى — وفى نسخة « يعطى » — من ذلك السبب ، ممكن — وفى نسخة « الممكن » — وليس — وفى نسخة « أو ليس » وفى أخرى « إذ ليس » — كل ما كان ممكناً فى طبعه — وفى نسخة « فى طبيعة » وفى أخرى« فى طبيعته » — يقدر الإنسان أن يفعله .

فإن الممكن فى حق الإنسان معلوم .

وأكثر الممكنات فى أنفسها ممتنعة عليه .

فيكون تصديق النبي أن يأتى بخارق — وفى نسخة « الخارق » وفى أخرى « بالخارق » — هو — وفى نسخة « وهو » — ممتنع على الإنسان ممكن فى نفسه .

وليس يحتاج فى ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة فى العقل ممكنة فى حق الإنسان .

* * *

وإذا تأملت المعجزات التى صح وجودها ، وجدتها من هذا الجنس . وأبينها[1] فى ذلك كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كانقلاب العصا حية — وفى نسخة بدون عبارة « كانقلاب العصى حية » —

وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ، ويوجد ، إلى يوم القيامة .

---

(١) ابن رشد يعترف بمعجزات غير القرآن الكريم ، لكنه يرى أن أبين معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، هو القرآن الكريم ، وأن غيره من المعجزات ليس فى مثل قوته ، وذلك أمر لا نظن منصفاً يخالفه فيه .

فليسمع ذلك أولئك الذين يودون أن يتشبهوا بالفلاسفة ، دون أن يعرفوا الحد الذى وقف عنده الفلاسفة فيضربوا فى تيه من المزاعم ظانين أن كل غريب من القول فهو بالفلسفة أشبه وبها أليق .

ألا فليعلموا أنهم بهذه الجرأة الطائشة ، يسيئون سمعة الفلسفة دون أن يضروا الدين فى شىء .

و بهذا فاقت هذه المعجزات ــ وفى نسخة «المعجزة» ــ سائر المعجزات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة .

وليعلم أن طريق الخواص فى تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد ــ وفى نسخة « ابن سينا » ــ فى غير ما موضع .

وهو الفعل الصادر عن الصفة التى بها ــ وفى نسخة « فيها » ــ سمى النبى نبياً .

الذى هو الإعلام بالغيوب .

ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق .

* * *

وأما ما حكاه فى الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء إلا ابن سينا .

والذى يقول به ــ وفى نسخة بدون عبارة « به » ــ القدماء فى أمر الوحى والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحانى ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنسانى عندهم ، وهو الذى تسميه ــ وفى نسخة « تسميهم » ــ الحذاق ــ وفى نسخة « الحدث » ــ منهم ، العقل الفعال ويسمى فى الشريعة ملكاً .

* * *

فلنعد إلى ما ــ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ــ قاله فى المسائل الأربع .

المسألة الأولى *

* * *

[٢٠٦] — قال أبو حامد :

الاقتران — وفى نسخة « الافتراق » — بين

ما يعتقد — وفى نسخة « نعتقده » — فى العادة سبباً .

وما يعتقد — وفى نسخة « نعتقده » — مسبباً .

ليس ضرورياً عندنا .

بل كل شيئين — وفى نسخة « كل ذلك شيئان » وفى أخرى « كل ذلك سببان » وفى رابعة « كل ذلك شيء » — ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا .

ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر .

ولا نفيه متضمن لنفى الآخر .

فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر .

ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر

مثل — وفى نسخة « مثال ذلك » — الرى والشرب .

والشبع والأكل .

والاحتراق — وفى نسخة « والإحراق » — ولقاء النار .

والنور وطلوع الشمس .

والموت ، وجز — وفى نسخة « وحجز » — الرقبة .

والشفاء — وفى نسخة بدون عبارة « والشفاء » — وشرب الدواء .

وإسهال البطن ، واستعمال — وفى نسخة « باستعمال » — المسهل .

وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف .

وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، لخلقها — وفى نسخة « يخلقها » —

---

* وفى نسخة (الأولى) وفى أخرى (مسألة) وفى رابعة (المسألة السابعة عشر) .

على التساوق ، لا — وفى نسخة « ولا » — لكونه ضروريًّا فى نفسه ، غير قابل للفوت — وفى نسخة « للفرق » — بل لتقدير — وفى نسخة بدون عبارة « لتقدير » — وفى المقدور — وفى نسخة « فى المقدور » —

خلق الشبع دون الأكل ،

وخلق الموت دون جز الرقبة .

وإدامة الحياة مع جز الرقبة .

وهلم جرا إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته .

* * *

والنظر فى هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو :

الاحتراق ، والقطن — وفى نسخة « فى القطن » — مثلا ، مع ملاقاة النار .

فإنا نجوز وقوع الملاقاة — وفى نسخة « الملاقات » — بينهما دون الاحتراق — وفى نسخة « الإحراق » —

ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام — وفى نسخة « والكلام » — فى هذه — وفى نسخة بدون كلمة « هذه » — المسألة ثلاث — وفى نسخة « ثلاثة » — مقامات :

* * *

المقام الأول : — وفى نسخة « الأول » — أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق — وفى نسخة « الإحراق » — هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق — وفى نسخة « الاحتراق » — بخلق — وفى نسخة « خلق » — السواد فى القطن . والتفريق فى أجزائه ، وجعله

حراقاً ورماداً — وفى نسخة « أو رماداً » — هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة .

فأما — وفى نسخة «وأما » — النار فهى — وفى نسخة « وهى » — جماد لا — وفى نسخة « فلا » — فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ — وفى نسخة « الفاعلة » — وليس لهم — وفى نسخة « له » — دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار .

والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به — وفى نسخة « بها » — وأنه — وفى نسخة « فإنه » — لا علة سواه : إذ لا خلاف فى أن ائتلاف — وفى نسخة « انسلاك » وفى أخرى « انسلال » وفى رابعة بدون العبارتين — الروح بالقوى — وفى نسخة « والقوى » — المدركة والمحركة فى نطف — وفى نسخة « نطفة » — الحيوانات . ليس يتولد عن الطبائع المحصورة، فى الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة .

ولا أن الأب فاعل الجنين — وفى نسخة « فاعل ابنه » — بإيقاع — وفى نسخة « بإيداع — النطفة فى الرحم .

ولا هو فاعل حياته . وبصره ، وسمعه ، وسائر المعانى التى — وفى نسخة « التى هى » — فيه .

ومعلوم أنها موجودة عنده لم يقل أحد — وفى نسخة « ولم نقل » — إنها موجودة به .

بل وجودها من جهة الأول :

إما بغير واسطة .

وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع .

والكلام — وفى نسخة « فلا كلام » — معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه — وفى نسخة « لا يدل أنه » — موجود به .

بل نبين — وفى نسخة « يتبين » — هذا بمثال ، وهو أن الأكمه ، لو كان

فى عينيه — وفى نسخة « عينه » — غشاوة ، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه — وفى نسخة « عينه » — نهاراً ، وفتح أجفانه فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل فى عينيه — وفى نسخة « عينه » — لصور — وفى نسخة « بصور » وفى أخرى « تصور » — الألوان ، فاعله فتح البصر ، وأنه .

مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً .

والحجاب مرتفعاً .

والشخص المقابل — وفى نسخة« القابل » — متلوناً — وفى نسخة « مسلوباً » — فيلزم لا محالة أن يبصر .

ولا يعقل أن لا — وفى نسخة « أنه لا » — يبصر .

حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب فى انطباع الألوان فى بصره .

فمن أين يأمن الخصم — وفى نسخة « الحكم » — أن يكون فى المبادئ للوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة — وفى نسخة « ملاقات » — بينها . إلا أنها ثابتة ليس تنعدم ، ولا هى أجسام متحركة ، فتغيب.

ولو انعدمت أو غابت ، لأدركتنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شهدنا — وفى نسخة « شاهدناه » وفى أخرى « شاهدنا » —

وهذا ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — لا مخرج — وفى نسخة « يخرج » — عنه — وفى نسخة « منه » — على قياس أصلهم .

* * *

ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التى تحصل عند وقوع الملاقاة — وفى نسخة « ملاقات » — بين الأجسام ، وعلى الجملة ، عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك ، أو ملائكة ، حتى قالوا : انطباع صورة — وفى نسخة « صور » — الألوان فى العين ، يحصل من جهة واهب الصور .

وإنما طلوع الشمس — وفى نسخة « الجسم » —

والحدقة السليمة .

والجسم المتلون .

معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة — وفى نسخة « الصور » —

وطردوا هذا فى كل حادث .

وهذا — وفى نسخة « وبهذا » — يبطل دعوى من يدعى أن النار هى الفاعلة للاحتراق — وفى نسخة « للإحراق » —

والخبز هو الفاعل للشبع .

والدواء هو الفاعل للصحة .

إلى غير ذلك من الأسباب .

[٢٠٦] — قلت :

أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى .

والمتكلم بذلك :

إما جاحد بلسانه لما — وفى نسخة « ولا » — فى جنانه .

وإما — وفى نسخة « أو » — منقاد لشبهه سفسطائية عرضت له فى ذلك .

ومن ينفى ذلك — وفى نسخة بدون عبارة « ومن ينفى ذلك » — فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

* * *

وأما أن هذه الأسباب — وفى نسخة « الأشياء » — مكتفية بنفسها — وفى نسخة « بأنفسها » — فى الأفعال الصادرة عنها . أو — وفى نسخة « و » — إنما — وفى نسخة « بما » — تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق، وإما غير مفارق .

فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

* * *

وإن ألفوا هذه الشبهة فى الأسباب الفاعلة التى يحس أن بعضها يفعل بعضاً ، لموضع ما ههنا من المفعولات — وفى نسخة « المعقولات » — التى لا يحس فاعلها — وفى نسخة بدون عبارة « بعضها يفعل بعضاً لموضع . . . التى لا يحس فاعلها » — فإن ذلك ليس بحق ؛ فإن التى لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا تحس لها أسباب .

فإن كانت الأشياء التى لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة ، فما — وفى نسخة « فيما » — ليس بمجهول ، فأسبابه محسوسة ، ضرورة .

وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه ، والمجهول فما أتى به فى هذا الباب مغالطة سفسطائية .

* * *

وأيضاً فماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها .

فإنه — وفى نسخة بزيادة « ليس » — من المعروف بنفسه أن للأشياء — وفى نسخة « الأشياء » — ذوات وصفات ، هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود — وفى نسخة « موجود » — موجود ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء . وأسماؤها وحدودها .

فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه — وفى نسخة بدون عبارة « تخصه » —

ولو لم يكن له طبيعة تخصه — وفى نسخة بدون عبارة « تخصه » — لما كان له اسم يخصه ولا حد .

وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً .

لأن ذلك الواحد يسأل عنه :

هل له فعل واحد يخصه ، أو — وفى نسخة « و » — انفعال يخصه ؟

أو ليس له ذلك — وفى نسخة « كذلك » —

فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة .

وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد .

وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود .

وإذا ارتفعت طبيعة الموجود . لزم العدم .

* * *

وأما أهل الأفعال الصادرة عن موجود موجود .

ضرورية الفعل فيما شأنه أن ينفعل فيه — وفى نسخة « منه » وفى أخرى « عنه » — ؟

أو هى أكثرية ؟

أو فيها الأمران جميعاً ؟

فمطلوب يستحق الفحص عنه ؛ فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات ، إنما يقع — وفى نسخة « يضع » — بإضافة ما ، من الإضافات التى لا تتناهى ، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ؛ ولذلك لا يقطع على أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — النار إذا دنت من جسم حساس ، فعلت ولابد ؛ لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى — وفى نسخة « فى » — الجسم

الحساس إضافة تعوق – وفى نسخة « تقوى » – تلك الاضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال فى حجر الطلق وغيره .

لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ، ما دام باقياً لها اسم النار وحدها .

* * *

وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب :

فاعل . ومادة . وصورة . وغاية .

فذلك شيء معروف بنفسه .

وكذلك كونها ضرورية فى وجود المسببات ، وبخاصة التى هى جزء من الشيء المسبب .

أعنى التى سماها – وفى نسخة « سموها » » – قوم : مادة .

وقوم شرطاً ومحلا – وفى نسخة « شرطاً لا محالة » –

والتى يسميها قوم صورة – وفى نسخة بدون عبارة ، « والتى يسميها قوم صورة » –

وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هى ضرورية فى حق المشروط . مثل ما يقولون : إن الحياة شرط فى العلم – وفى نسخة « العالم » –

وكذلك – وفى نسخة « كذلك » – يعترفون بأن للأشياء حقائق ، وحدوداً ، وأنها ضرورية فى وجود الموجود .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – يطردون الحكم فى ذلك – وفى نسخة بدون عبارة « فى ذلك » – فى الشاهد والغائب ، على مثال واحد .

وكذلك يفعلون فى اللواحق اللازمة – وفى نسخة بدون كلمة

« اللازمة » — لجوهر الشيء . وهو الذى يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الاتقان — وفى نسخة « الاتفاق » — فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا .

وكون الموجود مقصوداً به — وفى نسخة « مقصوراً به » — غاية ما يدل على أن الفاعل له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — عالم به .

والعقل ليس هو شيء — وفى نسخة « شيئاً » — أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها . وبه يفترق من سائر القوى المدركة .

فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل .

* * *

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا .

أسباباً ومسببات .

وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها

فرفع هذه الأشياء هو — وفى نسخة « هى » — مبطل للعلم ، ورفع له — وفى نسخة « ورافع له » وفى أخرى بدون العبارتين — ،

فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علماً حقيقياً ؛ بل إن كان فمظنون ، ولا يكون ههنا برهان ، ولاحد أصلا .

وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى منها تأتلف البراهين .

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً .

* * *

وأما من يسلم .

أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — ههنا أشياء بهذه الصفة .

وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكما ظنياً .

وتوهم أنها ضرورية ، وليست ضرورية .

فلا ينكر الفلاسفة ذلك .

فإن سموا مثل هذا ، عادة ، جاز ، وإلا – وفى نسخة « ولا » وفى أخرى بدون العبارتين –فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؛

هل يريدون – وفى نسخة « يرون » – أنها عادة الفاعل ؛

أو عادة الموجودات ؟

أو عادتنا ؟ – وفى نسخة « عادة » وفى أخرى عادتهم – عند الحكم على هذه الموجودات .

ومحال أن يكون لله تعالى عادة ؛ فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل ، توجب تكرر – وفى نسخة « تكرار » – الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول :

[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً] .

[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً] .

وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذى النفس .

وإن كانت فى غير ذى نفس ، فهى فى الحقيقة طبيعة .

وهذا غير ممكن ، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشىء .

إما ضرورياً ، وإما أكثرياً .

وإما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات ؛ فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلا .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه ، إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما – وفى

نسخة بدون كلمة « ما » ـ نقول : جرت ـ وفى نسخة « جارت » ـ عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد ـ وفى نسخة « يرون » وفى أخرى « يريدون » ـ أنه يفعله فى الأكثر .

وإن كان هذا هكذا ، كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب ـ وفى نسخة « نسبت » ـ إلى الفاعل أنه حكيم .

* * *

فكما قلنا : لا ينبغى أن يشك فى أن هذه الموجودات قد ـ وفى نسخة بدون كلمة « قد » ـ تفعل بعضها بعضاً ، ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية ـ وفى نسخة « مكتنفة » ـ بأنفسها ـ وفى نسخة « نفسها » ـ فى هذا الفعل ـ وفى نسخة « الفاعل » ـ بل بفاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها ، بل فى وجودها فضلا عن فعلها .

* * *

وأما ما جوهر هذا الفاعل ، أو الفاعلات ؟ ففيه اختلاف الحكماء من وجه ، ولم يختلفوا من وجه .

وذلك أنهم كلما اتفقوا على :

أن الفاعل الأول هو ـ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ـ برىء عن المادة .

وأن هذا الفاعل فعله شرط فى وجود الموجودات ، وفى وجود أفعالها .

وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة معقول له ـ وفى نسخة « مفعول له » ـ هو غير هذه الموجودات .

فبعضهم جعله الفلك فقط .

وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى ، وهو الذى يسمونه – وفى نسخة « يسمون » – واهب الصور – وفى نسخة « الصورة » –

والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه .

وأشرف ما تفحص[1] عنه الفلسفة – وفى نسخة « الفلاسفة » – هو هذا المعنى .

فإن كنت ممن يشتاق إلى هذه الحقائق فاسلك – وفى نسخة بزيادة « إلى » – الأمر من بابه .

* * *

وإنما وقع اختلافهم فى حدوث الصور الجوهرية ، وبخاصة النفسانية – وفى نسخة « نفسانية » – لأنهم لم يقدروا – وفى نسخة « لأنهم يقدرون » – أن ينسبوا هذه إلى الحار والبارد ، والرطب واليابس التى هى – وفى نسخة « التى من » وفى أخرى التى هى من » – أسباب ما تحدث ههنا من الطبائع عندهم – وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » – وتفسد .

والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر – وفى نسخة « مما ليس ينسب » – إلى الحار والبارد – وفى نسخة « البارد والحار » – والرطب واليابس .

ويقولون : إن – وفى نسخة « إنه » – عند ما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجاً ما – وفى نسخة « امتزاجات » – تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة . مثل ما تحدث الألوان وسائر الأعراض .

وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء .

* * *

---

(١) موضوع الفلسفة عند ابن رشد .

[٢٠٧] — المقام الثانى : — وفى نسخة « قال أبو حامد : المقام الثانى » — : مع من يسلم — وفى نسخة « سلم » — أن هذه الحوادث تفيض عن — وفى نسخة « من » — مبادئ الحوادث . ولكن الاستعداد لقبول الصور — وفى نسخة « هذه الصور » — يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك — وفى نسخة « تيك » — المبادئ أيضاً تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع ، لا على سبيل التروى والاختيار ، صدور — وفى نسخة « كصدور » — النور من الشمس .

وإنما افترقت المحال فى القبول لاختلاف استعدادها ؛ فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضىء به موضع آخر .

والمدر لا يقبل — وفى نسخة بزيادة « هذا » —

والهواء لا يمنع نفوذ نوره . والحجر يمنع .

وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب .

وبعضها يبيض كثوب القصار ، وبعضها يسود كوجهه .

والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ؛ لاختلاف الاستعدادات فى المحل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها ، لامنع عندها ولا بخل ، وإنما التقصير فى — وفى نسخة « من » — القوابل .

وإذا كان كذلك ، فمهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطعتين متماثلتين ، لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ثم اختيار .

وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ، ناراً .

وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ؛ وذلك يخرجها — وفى نسخة « يخرجه » — عن كونها — وفى نسخة « كونه » — ناراً ، أو بقلب — وفى نسخة « يغلب » — إبراهيم عليه السلام ورده — وفى نسخة « وبدنه » — حجراً ، أو شيئاً لا يؤثر فيه النار .

ولا هذا ممكن .

ولا ذاك ممكن .

• • •

[٢٠٨] – قلت .

إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها فى بعض ، وإنما – وفى نسخة « إنما » – الفاعل لها مبدأ من خارج ، فهو لا يقدر أن يقول : – وفى نسخة « يفعل » – إن الذى يظهر من فعل بعضها فى بعض هو أمر كاذب بالكل ، ولكن يقول : إنها – وفى نسخة بدون عبارة « إنها » – تفعل – وفى نسخة « تعقل » – بعضها فى بعض استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج .

ولكن لست أعلم أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وإنما قالوا ذلك فى الصور – وفى نسخة « فى الصورة » – الجوهرية .

وأما الأعراض فلا – وفى نسخة بدون عبارة « فلا » – فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها . وكذلك سائر الكيفيات الأربع ، لكن – وفى نسخة « الأربع ، لا » – من حيث يحفظ بها حرارة النار الاسطقسية ، والحرارة التى تصدر من الأجرام السماوية .

* * *

وأما ما نسبه إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار ، فلم يقل به أحد يعتدبه ، بل كل ذى علم فاعل عندهم باختيار .

لكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين لا أفضلهما .

واختيارها ليس لشىء – وفى نسخة « بشىء » – يكمل – وفى نسخة « يكل » – ذواتها ؛ إذ كان ليس فى ذاتها – وفى نسخة « لذاتها » – نقص ؛ بل ليكمل به من الموجودات من فى

طباعه — وفى نسخة « طباعها » — نقص — وفى نسخة بدون عبارة « بل ليكمل به . . . طباعه نقص » —

* * *

وأما ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام — وفى نسخة بدون عبارة « عليه السلام » — فشىء لم يقله — وفى نسخة « لا يقوله » — إلا الزنادقة [١] من أهل السلام ؛ فإن الحكماء من الفلاسفة — وفى نسخة « الحكماء والفلاسفة » — ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل ، فى مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج — وفى نسخة « يحتاج » — إلى الأدب الشديد .

وذلك أنه — وفى نسخة « أنهم » — لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب — وفى نسخة « فواجب » — على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يعرض — وفى نسخة « لا يتعرض » — لها بنفى ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك ؛ لأن المشى على الفضائل الشرعية هو — وفى نسخة « وهو » — ضرورى عندهم ، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ؛ ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها ، ولابد ، الواضع — وفى نسخة « هذا الواضع » — لها ؛ فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل — وفى نسخة « مبطلان » — لوجود الانسان ؛ولذلك وجب قتل الزنادقة.

* * *

فالذى يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هى — وفى نسخة « هو » —

(١) هكذا يصرح ابن رشد بأن من ينكر معجزة إبراهيم هو زنديق ، وغير معجزة إبراهيم مثل معجزة إبراهيم . ألا فليعلم ذلك من يتشبه بالفلاسفة دون أن يعرف ما يقول الفلاسفة .

أمور إلهية تفوق العقول الانسانية فلابدأن – وفى نسخة « من أن » – يعترف بها ، مع جهل أسبابها ؛ ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات ، مع انتشارها وظهورها فى العالم ؛ لأنها مبادئ تثبيت الشرائع .

والشرائع مبادئ الفضائل .

ولا فيما يقال منها – وفى نسخة « فيها » – بعد الموت .

فإذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية ، كان فاضلا بإطلاق .

فإن تمادى به – وفى نسخة « له » – الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين – وفى نسخة « الراسخين به » – فى العلم ، فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها ، ففرضه – وفى نسخة « فغرضه » وفى أخرى « فيجب عليه » – أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه .

[والرَّاسخونَ فى العلم يقولونَ آمنا بهِ كلٌّ من عِندِ ربِّنا] .

هذه هى حدود الشرائع ، وحدود العلماء .

* * *

[٢٠٨] – قال أبو حامد :

والجواب له مسلكان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست – وفى نسخة « ليس » وفى أخرى بدون العبارتين – تفعل بالاختيار – وفى نسخة « باختيارى » –

وأن الله تعالى لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يفعل بالإرادة .

وقد فرغنا عن إبطال دعواهم فى ذلك ، فى مسألة حدث العالم .

فإذا – وفى نسخة « وإذا » – ثبت – وفى نسخة « أثبت » – أن الفاعل يخلق الاحتراق – وفى نسخة « الإحراق » – بإرادة – وفى نسخة « بإرادته » – عند ملاقاة القطنة – وفى نسخة « العطبة » – النار ، أمكن فى العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة – وفى نسخة « الملاقات » –

[٢٠٨] – قلت :

الذى وضع ههنا أنه قد ثبت – وفى نسخة « تثبت » – إيهاماً – وفى نسخة « إنما » – للخصم هو الذى يدافع به – وفى نسخة « يرافع به » – الخصم ، ويقول : لا دليل عليه .

و و أن الفاعل الأول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها ؛ لتكون من – وفى نسخة « لتكوين فى » – النار ؛ فإن دعوى مثل هذا ترفع – وفى نسخة « تدفع » – الحس فى وجود الأسباب والمسببات

فلا يشك أحد من الفلاسفة فى أن – وفى نسخة « الفلاسفة أن » – الاحراق الواقع فى القطن من النار – وفى نسخة « من النار فى القطن » – مثلا ، أن النار هى الفاعلة له ، لكن لا بإطلاق ، بل من قبل مبدأ من خارج هو شرط فى وجود النار فضلا عن – وفى نسخة « على » – إحراقها ، وإنما يختلفون فى هذا المبدأ ما هو ؟

هل هو – وفى نسخة بدون كلمة « هذا » – مفارق .

أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار ؛

* * *

[٢٠٩] – قال أبو حامد ، مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا – وفى نسخة « فهذا » – يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛ فإنه إذا أنكرتم – وفى نسخة « أنكرت » – لزوم المسببات عن أسبابها – وأضيفت – وفى نسخة « وأضيف » – إلى إرادة مخترعها .

ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه – وفى نسخة « بل بعينه وبنوعه » وفى أخرى « بل بعينه وبنوعه وقت الفعل » – فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها ؛ ، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له .

* * *

ومن وضع كتاباً فى بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته

غلاماً أمرد عاقلا متصرفاً — وفى نسخة بدون « أمرد متصرفاً » — أو انقلب حيواناً .

ولو — وفى نسخة « أولو » — ترك غلاماً فى بيته فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز انقلابه مسكاً ، أو انقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حجراً .

وإذا سئل عن شىء من هذا ، فينبغى أن يقول : لا أدرى ما فى البيت الآن ؟ وإنما القدر الذى أعلمه أنى تركت فى البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، وقد لطخ بيت الكتب ببوله ، وروثه .

وأنى تركت فى البيت خبزة — وفى نسخة « جرة من الماء » — ولعلها انقلبت شجرة تفاح ؛ فإن الله تعالى قادر على كل شىء .

وليس من ضرورة الفرس أن يُخلق من النطفة .

ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر .

بل ليس من ضرورته ، أن يخلق من شىء — وفى نسخة « يخلق الشىء » — فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل .

بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا — وفى نسخة « إلى » — الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل ؛ يحتمل أن يكون بعض الفواكه فى السوق ، قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ؛ فإن الله قادر على كل شىء ممكن .

وهذا ممكن .

فلا بد من التردد فيه .

وهذا فن يتسع المجال فى تصويره .

وهذا القدر كاف — وفى نسخة بزيادة « فيه » — .

* * *

ولما حكى [1] هذا الكلام عن الفلاسفة ، أتى بجواب فقال :

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق — وفى نسخة « يطلق » — للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات كلها — وفى نسخة بدون عبارة « كلها » —

---

(١) أى أبو حامد .

ونحن لا نشك فى هذه الصور — وفى نسخة « الصورة » — التى أوردتموها ؛ فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع — وفى نسخة بدون عبارة « يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع » — واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبى من الأنبياء بالطرق التى ذكروها ، أن فلاناً لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يقدم من سفره غداً . وقدومه ممكن . ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العامى فيعلم أنه ليس يعلم الغيب فى أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم .

ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ؛ فإن خرق الله تعالى العادة بإيقاعها فى زمان خرق العادات — وفى نسخة بزيادة « فيها » — انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً فى مقدورات الله سبحانه وتعالى ، ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه فى بعض الأوقات .

ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله فى ذلك الوقت .

فليس — وفى نسخة « وليس » — فى هذا الكلام إلا تشنيع — وفى نسخة « تشيع » — محض

[٢٠٩] — قلت :

أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء .

وأنها كذلك عند الفاعل .

وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل — وفى نسخة « الفاعل » — ليس لارادته ضابط يجرى عليه ، لا دائماً ، ولا فى الأكثر .

فكل ما لزم المتكلمين من الشفاعات يلزمهم .

وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه ؛ فإذا لم يكن فى الوجود – وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى « الموجودات » – إلا إمكان المتقابلين فى حق القابل والفاعل – وفى نسخة بدون عبارة « والفاعل » – فليس ههنا علم – وفى نسخة « شيء » – ثابت بشيء – وفى نسخة « لشيء » – أصلا . ولا طرفة عين ، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات :

مثل الملك الجائر . وله المثل الأعلى ، الذى لا يعتاص – وفى نسخة « يعتاض » – عليه شيء فى مملكته ، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ، ولا عادة ؛ فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع .

وإذا وجد عنه فعل ، كان استمرار – وفى نسخة « استمرار فان » – وجوده فى كل آن مجهولا – وفى نسخة « مجهول » – بالطبع .

* * *

وانفصال أبى حامد من هذه المحالات بأن الله تعالى ، لو خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لا تقع إلا فى أوقات مخصوصة ، كأنك قلت : وقت المعجزة ليس بانفصال .

صحيح ؛ وذلك أن العلم المخلوق فينا إنما هو أبداً شيء تابع لطبيعة الموجود ؛ فإن الصادق هو أن يعتقد فى الشيء أنه على الحال التى هو عليها فى الوجود .

فإن كان لنا فى هذه الممكنات علم ، فهى – وفى نسخة « فهى » – الموجودات الممكنة حالٌ « هى التى يتعلق بها علمنا .

وذلك إما من قبلها – وفى نسخة « من قبل » – أنفسها .

أو من قبل الفاعل .

أو من قبل الأمرين .

وهى التى يعبرون عنها بالعادة .

وإذا – وفى نسخة « وإذ » – استحال وجود هذه الحال المسماة عادة فى الفاعل الأول ، فلم يبق أن تكون إلا فى الموجودات ، وهذه هى التى يعبر عنها ، كما قلنا ، الفلاسفة – وفى نسخة « للفلاسفة » – بالطبيعة .

وكذلك – وفى نسخة « ولذلك » – علم الله تعالى بالموجودات ؛ وإن كان – وفى نسخة « كانت » – علة لها ، فهى أيضاً لازمة لعلمه ؛ ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه .

فالعلم – وفى نسخة « بالعلم فالعلم » وفى أخرى « بالعلم » – بقدوم زيد مثلا ، إن وقع للنبى – وفى نسخة « للشىء » – من قبل إعلام الله له ، فالسبب فى وقوعه – وفى نسخة « وجوده » – على وفق العلم ، ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلى .

فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة .

وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود – و نسخة « الموجودة » – التى – وفى نسخة « الذى » – هو بها متعلق فجهلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التى تقتضى له الوجود أو عدمه – فى نسخة « وعدمه » – فإنه لو كانت المتقابلات فى الموجودات على السواء من قبل أنفسها – وفى نسخة « نفسها » – ومن قبل الأسباب الفاعلة لها ؛ لكان يلزم :

إما أن لا توجد ، ولا تعدم .

أو توجد وتعدم معاً .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلابد أن يترجح أحد المتقابلين فى الوجود ، والعلم بوجود تلك الطبيعة ، هى التى – وفى نسخة « التى هى » – توجب أحد المتقابلين على – فى نسخة « أعنى » – التحصيل .

والعلم المتعلق بها هو :

إما علم متقدم – وفى نسخة « العلم المتقدم » – عليها – وفى نسخة « من علمها » – وهو – وفى نسخة « وهى » – العلم الذى هى معلولة عنه ، وهو العلم القديم .

أو العلم التابع لها ، وهو العلم الغير القديم .

والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة .

وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها .

هو – وفى نسخة « وهو » – الذى يسمى للناس رؤيا ، وللأنبياء وحياً .

والارادة الأزلية ، والعلم الأزلى ، هى الموجبة فى الموجودات لهذه الطبيعة .

وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى :

[قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا اللهُ] .

وهذه الطبيعة قد تكون واجبة .

وقد يكون حدوثها على الأكثر .

والمنامات والوحى ، كما قلنا ، إنما هو إعلام بهذه الطبيعة .

الموجودات الممكنة ، والصنائع التى تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد فى المستقبل إنما عندها آثار نزرة – وفى نسخة « عندها أثر » – من آثار هذه الطبيعة ، أو الخلقة ، أو كيف شئت أن تسمها ، أعنى المحصلة فى نفسها التى يتعلق بها العلم .

* * *

[٢١٠] – قال أبو حامد :

المسلك الثانى : وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه .

ولكنا مع هذا نجوز أن يلقى نبى – وفى نسخة « شىء » – فى النار ، فلا يحترق ؛ إما بتغير صفة النار .

أو بتغير صفة النبى – وفى نسخة « الشىء » –

فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار – وفى نسخة بزيادة « بحيث » – يقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فيبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار ، وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها .

أو يحدث – وفى نسخة « ويحدث » – فى بدن الشخص صفة ، ولا – وفى نسخة « لا » – يخرجه – وفى نسخة بزيادة « صفة » – عن كونه لحماً وعظماً ، فيدفع أثر النار .

فإنا نرى من يطلى نفسه بالطلق ، ثم يقعد فى تنور موقد – وفى نسخة « موقدة » – ولا يتأثر به ، والذى لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات فى النار ، أو فى البدن ، تمنع الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلق ، وأثره فى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب .

ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى – وفى نسخة « فلم ينبع » وفى أخرى « فيم ينبغى » – أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها .

وكذلك إحياء الميت ، وقلب العصا ثعباناً ، يمكن بهذا الطريق . وهو أن المادة قابلة لكل شىء .

فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً .

ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له – وفى النسخة بدون عبارة « له » – دماً .

ثم الدم يستحيل منياً .

ثم المنى ينصب فى الرحم فيتخلق حيواناً .

وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول .

فلم يجيل الخصم أن يكون فى مقدور الله تعالى أن يدير المادة فى هذه الأطوار فى وقت أقرب مما عهد فيه .

وإذا جاز فى وقت أقرب ، فلا ضابط للأقل ، فتستعمل هذه القوى فى عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي — وفى نسخة « للنبى » —

* * *

فإن قيل : وهذا — وفى نسخة « هذا » — يصدر من نفس النبي .

أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي ؟

قلنا : وما — وفى نسخة « هو ما » وفى أخرى « وإذا » — سلمتموه من جواز نزول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض بقوة نفس — وفى نسخة « الأنفس » — النبي — وفى نسخة « التى » بدل « النبى » وفى أخرى بدونهما — يحصل منه أو من مبدأ آخر ؟

فقولنا فى هذا ، كقولكم فى ذاك .

والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى .

إما بغير واسطة .

أو بواسطة الملائكة .

ولكن وقت استحقاق حصولها ، انصراف همة النبي إليه ، وتعين نظام الخير فى ظهوره ؛ لاستمرار نظام الشرع .

فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود .

ويكون الشيء فى نفسه ممكناً .

والمبدأ به سمحاً جواداً .

ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير متعيناً فيه .

ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج نبي فى إثبات نبوته إليه ؛ لإفاضة الخير .

* * *

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولازم لهم مهما — وفى نسخة « ومهما » — فتحوا باب الاختصاص للنبي — وفى نسخة « للشيء » — بخاصية تخالف عادة الناس ؛ فإن مقادير — وفى نسخة « مقدار » — ذلك الاختصاص لا ينضبط فى العقل إمكانه . فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الجملة : لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة . وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التى هى مبادئ الموجودات عندهم .

ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا الإنسان ، ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق .

ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ، ولا من بذر الكمثرى تفاح .

ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط . كالديدان .

ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً — وفى نسخة بدون كلمة « جميعاً » — كالفار . والحية ، والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غائبة — وفى نسخة — « غابت » — عنا . ولم يكن فى القوة البشرية الإطلاع عليها ؛ إذ ليس تفيض الصور — وفى نسخة « الصورة » — عندهم من الملائكة بالتشهى ، ولا جزافاً . بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له بكونه — وفى نسخة « لكونه » — مستعداً فى نفسه . والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية فى حركاتها .

* * *

فقد انفتح من هذا أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل أرباب — وفى نسخة « إلى باب » — الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية ، وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالا من هذه الأرضية ، وطلبوا لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — طالعاً مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة فى العالم .

فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد ؛ والبق ، عن بلد ؛ إلى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم نقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ؛ فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد فى بعض الأجسام للاستحالة فى الأطوار فى أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، وعدم الأنس بالموجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، فى الخلقة والفطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال .

* * *

فإن قيل : فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى :

وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور .

ومن الأشياء ما يعرف استحالتها .

ومنها ما يعرف إمكانها .

ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان .

فالآن ما حد المحال عندكم ؟ فإن رجع إلى الجمع بين النفى والإثبات فى شىء واحد .

فقولوا : إن كل شيئين .

ليس هذا ذاك .

ولا ذاك هذا .

فلا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر .

وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد .

وخلق علم — وفى نسخة بدون عبارة « الآخر. وقولوا . . وخلق علم » — من غير حياة .

ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى

صناعات . وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه — وفى نسخة بدون عبارة « نحوه »— ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه .

وإنما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية ، وبين الرعدة — وفى نسخة « الرعدية » — فلا يدل الفعل المحكم على العلم(١) . ولا على قدرة الفاعل .

وينبغى أن يقدر على قلب الأجناس .

فيقلب الجوهر عرضاً .

ويقلب العلم قدرة .

والسواد بياضاً .

والصوت رائحة .

كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً .

والحجر ذهباً .

ويلزم عليه — وفى نسخة « عنه » — أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

* * *

والجواب : أن المحال غير مقدور عليه .

والمحال إثبات الشىء مع نفيه .

أو — وفى نسخة « و » — إثبات الأخص مع نفى الأعم .

أو — وفى نسخة « و » — إثبات الاثنين مع نفى الواحد .

وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال .

وما لا ليس بمحال فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض فمحال ، لأنه — وفى نسخة « لأنا » وفى أخرى

---

(١) إن هذا يعنى أن الفعل المحكم ليس يدل على أن فاعله المباشر ليس عالماً وليس قادراً ؛ لأنه قد يكون ميتاً كما هو مصرح به فى صدر العبارة .

ولكن هذا لا يقدح فى دلالة ما فى هذا الكون من حكمة على وجود إله عالم قادر ؛ لأن الميت كان يفعل بتسخير عالم قادر . فإذا لم يلزم أن يكون المباشر للفعل المحكم عالماً ولا قادراً ، فمن اللازم أن يكون من هو مصدراً لفعل فى الواقع ونفس الأمر ، عالماً قادراً .

فدلالة الفعل المحكم على العالم القادر عقلية .

« لا » — يفهم من إثبات صورة السواد فى المحل ، نفى هيأة البياض ، ووجود السواد ».

فإذا صار نفى البياض مفهوماً من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالا .

وإنما لا يجوز كون الشخص فى مكانين ؛ لأنا نفهم من كونه فى البيت عدم كونه فى غير البيت ، فلا يمكن تقديره فى غير البيت ، مع كونه فى البيت المفهم لنفيه عن غير البيت .

وكذلك يفهم من الإرادة طلب معلوم . فإن فرض طلب ولا علم ، لم تكن إرادة . فكان فيه نفى ما فهمناه .

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ؛ لأنا نفهم من الجماد ما لا يدرك ؛ فإن خلق فيه إدراك ، فتسميته جماداً بالمعنى الذى فهمناه محال .

وإن لم يدرك فتسميته — وفى نسخة « فتسميته الحادث » — علماً ولا يدرك به محله شيئاً ، محال .

فهذا وجه استحالته .

* * *

وأما قلب الأجناس فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى ، فنقول : مصير الشىء شيئاً آخر غير معقول .

لأن السواد إذا انقلب قدرة مثلا ، فالسواد باق أم لا ؟

فإن كان معدوماً فلم ينقلب ، بل عدم ذلك — وفى نسخة « السواد » — ووجد غيره — وفى نسخة « ووجد القدرة » — .

وإن كان موجوداً مع القدرة — وفى نسخة « وإن كان كلاهما موجوداً » — فلم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره.

وإن بقى السواد ، والقدرة معدومة ، فلم ينقلب بل بقى على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منيا ، أدرنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ولبست صورة أخرى ، فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وثم مادة قائمة — وفى نسخة « قديمة » — تعاقب عليها الصورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى .

فالمادة مشتركة ، والصفة — وفى نسخة بدون عبارة « لصورة المائية ... والصفة » — متغيرة — وفى نسخة بدل عبارة « تعاقب عليها . . . متغيرة » عبارة « تعاقب أن تلك المادة القابلة المتغيرة قبلت صورة ، وخلعت صورة الماء . كما قلنا قبل » —

وكذلك إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً .

والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة .

ولا بين السواد والقدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة — وفى نسخة بدون عبارة « ولا بين السواد والقدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة » —

فكان هذا محالا من هذا الوجه — وفى نسخة بزيادة « لا بين السواد والقدرة مادة مشتركة » — .

وأما تحريك الله تعالى يد ميت ، ونصبه على صورة حى ، يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل فى نفسه ، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر ؛ لاطراد العادة بخلافه .

* * *

وقولكم : تبطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل ، فليس كذلك ؛ فإن الفاعل الآن — وفى نسخة بدون كلمة « الآن » — وهو الله تعالى ، هو المحكم ، وهو فاعل له .

* * *

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول :

إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ؛ لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين ، فعبرنا عن ذلك الفارق — وفى نسخة « الفرق » — بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين .

أحدهما فى حالة .

والآخر فى حالة .

وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها فى حالة .

وإيجاد الحركة دون القدرة فى حالة أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها .

فهذه علوم يخلقها الله تعالى ، بمجارى — وفى نسخة « لمجارى » — العادات يعرف بها وجود أحد قسمى الإمكان ، ولا يتبين به استحالة القسم الثانى ، كما سبق .

[٢١٠] — قالت :

لما رأى أن — وفى نسخة « بأن » — القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة ، ولا صور عنها الأفعال الخاصة ،وجود موجود ، هو — وفى نسخة « وهو » — قول فى غاية الشناعة ، وخلاف ما يعقله الانسان ؛ سلمه فى هذا القول ، ونقل الانكار إلى موضعين

أحدهما : أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود — وفى نسخة « للموجودة » — ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر — وفى نسخة « أن يوجد » — فيه مثل النار مثلا ؛ فإنه ممكن أن توجد الحرارة لها ، ولا تحرق ما تدنو منها ، وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه — وفى نسخة « به » — النار .

والموضع — وفى نسخة « والوضع » — الثانى : أنه ليس للصور الخاصة بموجود موجود ، مادة خاصة .

* * *

فأما القول الأول : فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له ؛ وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال — وفى نسخة « للأفعال » — عنها ضرورياً لمكان الأمور التى من خارج فلا يمتنع أن يقترن النار بالقطن مثلا ، فى وقت ما ، فلا تحرقه إن وجد

هنالك — وفى نسخة « هناك » — شيء ما إذا قارن القطن ، صار غير قابل به للاحراق كما يقال فى الطاق — وفى نسخة « النطق » وفى أخرى « المنطق » وفى رابعة « المطاق » — مع الحيوان .

* * *

فأما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد ، فشىء لا يقدر المتكلمون أن ينفوه .

وذلك أنه كما يقول أبوحامد .

لا فرق بين نفينا الشىء ، وإثباته معاً .

أو نفينا بعضه وإثباته معاً .

ومتى كان قوام الأشياء من صفتين :

عامة ، وخاصة .

وهى التى يدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس ، وفصل .

فلا فرق فى ارتفاع الموجود — وفى نسخة « الموجودات » — بارتفاع إحدى هاتين الصفتين .

مثال ذلك أن الانسان لما كان قوامه بصفتين :

إحداهما : — وفى نسخة « أحدهما » — عامة . وهى الحيوانية مثلا — وفى نسخة بدون كلمة « مثلا » —

والثانية : خاصة ، وهى النطق ، فإنه كما أنا إذا — وفى نسخة بدون كلمة « إذا » — رفعنا منه — وفى نسخة « دفعنا منه » وفى أخرى « رفعناه منه » — أنه ناطق ، لم يبق إنساناً — وفى نسخة « إنسان » —

كذلك إذا رفعنا عنه — وفى نسخة « منه » — أنه حيوان .

وذلك أن الحيوانية شرط فى النطق ومتى ارتفع الشرط ، ارتفع المشروط .

فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة فى هذا الباب إلا فى أمور جزئية .

* * *

ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة – وفى نسخة « كالصناعات الخاصة » – .

لا يرى ذلك المتكلمون . مثل أن الحرارة والرطوبة هى عند الفلاسفة من شرط الحياة فى الحى الكائن – وفى نسخة بدون كلمة « الكائن » – الفاسد ؛ لكونهما – وفى نسخة « لكونها » – أعم من الحياة ، كحال الحياة مع النطق .

والمتكلمون لا – وفى نسخة « ولا » – يرون ذلك ؛ ولذلك ما تسمعهم يقولون : ليس من شرط الحياة عندنا الهيأة والبلة – وفى نسخة « البلية » وفى أخرى « والعلة » وفى رابعة بدون الجميع –

وكذلك التشكل – وفى نسخة « الشكل » – عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذى الشكل : وذلك أنه لو لم يكن شرطاً ، لأمكن أحد أمرين : – وفى نسخة « الأمرين » – :

إما أن توجد الخاصة بالحيوان ، ولا يوجد فعلها أصلا .

وإما أن لا توجد .

مثال ذلك أن اليد عندهم هى – وفى نسخة « هى عندهم » وفى أخرى « عندهم » – آلة العقل – وفى نسخة « الفعل » – التى بها يصدر عن الانسان الأفعال العقلية ، مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع .

فإن أمكن وجود العقل – وفى نسخة « الفعل » – فى الجماد

– وفى نسخة « الحمار » – أمكن أن يوجد العقل من غير أن يوجد – وفى نسخة بدون عبارة « القعل من غير أن يوجد » – فعله الصادر عنه .

مثل ما لو أمكن أن توجد حرارة ، من غير أن تسخن ما شأنه أن يسخن – وفى نسخة « يتسخن » وفى أخرى بدون عبارة « ما شأنه أن يسخن » – منها .

وكل – وفى نسخة « فكل » – موجود عندهم له كمية محدودة ، وإن كان لها عرض فى موجود موجود عندهم – وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » –

وله كيفية محدودة أيضاً ، وإن كان لها عرض عندهم .

وكذلك – وفى نسخة « و » – أنية كون الموجودات عندهم محدودة ، وزمان بقائها محدود ، وإن كان لها عرض أيضاً لكنه محدود .

* * *

ولا خلاف – وفى نسخة « اختلاف » – بينهم أن الموجودات التى تشترك فى مادة واحدة ، أن المادة التى بهذه الصفة ، مرة تقبل إحدى الصورتين ، ومرة تقبل مقابلها – وفى نسخة « مقابلتها » – كالحال عندهم فى صور – وفى نسخة « صورة » وفى أخرى بدون العبارتين – الأجسام البسيطة الأربعة التى هى :

النار ، والهواء ، والماء ، والأرض .

وإنما الخلاف – وفى نسخة بزيادة « فيه » – فيما ليس له مادة مشتركة ، أو – وفى نسخة « أوما » – موادها مختلفة ، هل يمكن أن يقابل بعضها صور بعض ؟

مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة ، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط ؟

مثال ذلك أن الاسطقسات تتركب حتى يكون — وفى نسخة « يتكون » — عنها نبات ، ثم يغتذى منه الحيوان ، فيكون منه دم ومنى ، ثم يكون — وفى نسخة « يتكون » — من المنى والدم — وفى نسخة « من الدم والمنى » — حيوان كما قال — وفى نسخة « قاله » — سبحانه .

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ، فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً ، فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * (١)]

فالمتكلمون يقولون : إن صورة الانسان يمكن أن تحل فى التراب من غير هذه الوسائط التى تشاهد .

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لو كان هذا ممكناً ، لكانت الحكمة فى أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط — وفى نسخة بدون عبارة « التى تشاهد والفلاسفة . . . هذه الوسائط » — ولكان خالقه — وفى نسخة « خالقها » — بهذه الصفة هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أحسن الخالقين ، وأقدرهم .

وكل واحد من الفريقين يدعى أن ما يقوله معروف بنفسه ، وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه .

وأنت فاستفت قلبك ، فما أنبأك ، فهو فرضك — وفى نسخة

(١) الآيات ١٢ ، ١٣ ، ١٤ من سورة المؤمنون (٢٣) .

« غرضك » ـ الذى يجب اعتقاده . وهو ـ وفى نسخة « وهذا » ـ الذى كلفت ـ وفى نسخة « كلفته » ـ إياه . والله يجعلنا وإياك ـ وفى نسخة « يجعلك وإيانا » ـ من أهل الحقيقة واليقين .

* * *

وقد ذهب بعض الاسلاميين ـ وفى نسخة « الاسلام » ـ إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع ـ وفى نسخة « إجماع » ـ المتقابلين .

وشبهتهم أن قضاء ـ فى نسخة « أن قضى » ـ العقل منا بامتناع ذلك ، إنما هو شىء طبع عليه العقل ، فلو طبع طبعاً يقضى بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ، ولحوزه ـ وفى نسخة «يجوزه» ـ وهؤلاء يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محصلة ، ولا للموجودات ؛ ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعاً لوجود الموجودات ـ وفى نسخة « الموجود » ـ

فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ، ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم فى هذا الباب من خصومهم ؛ لأنهم يطالبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس ، وبين ما نفوه ، فيعسر عليهم بل لا يجدونه إلا أقاويل مموهة ـ وفى نسخة « موهمة » ـ

ولذلك نجد من حذق ـ وفى نسخة « خرق » ـ فى صناعة الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التى :

بين الشرط ، والمشروط .

وبين الشىء وحده .

وبين الشىء وعلته ـ وفى نسخة « وغيره » ـ وبين الشىء ودليله .

وهذا كله تبحر – وفى نسخة لا يجوز إلا » – فى رأى السوفسطائيين فلا معنى له . والذى فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالى .

* * *

والقول الكلى الذى يحل هذه الشكوك : أن الموجودات تنقسم : إلى متقابلا ت وإلى متناسبات .

فلو جاز أن تفترق المتناسبات ، لجاز أن تجتمع – وفى لكن لا تجتمع المتقابلات .

نسخة « تجمع » – المتقابلات .

فلا – وفى نسخة « ولا » – تفترق المتناسبات .

هذه هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – حكمة الله تعالى فى الموجودات ، وسنته فى المصنوعات .

[وَلَن تَجِدَ لِسُنَةِ اللهِ تَبدِيلاً] .

وبإدراك هذه الحكمة ، كان العقل عقلا فى الانسان .

ووجودها هكذا فى العقل الأزلى ، كان علة وجودها فى الموجودات .

ولذلك ، العقل ليس بجائز ، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم – وفى نسخة بزيادة « والله أعلم » –

المسألة الثانية*

فى تعجيزهم

عن إقامة البرهان — وفى نسخة « الدليل » — العقلى — وفى نسخة بدون كلمة «العقلى» —على أن النفس الإنسانى — وفى نسخة « الإنسانية » — جوهر روحانى قائم بنفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا هو —وفى نسخة بدون كلمة « هو » — منطبع فى الجسم ، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه . كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم . وكذلك — وفى نسخة « وكذا »— الملائكة عندهم

* * *

[٢١١] — والحوض — وفى نسخة « ولحوض » — فى هذا يستدعى شرح — وفى نسخة « يستدعى » وفى أخرى « استدعى » بدون كلمة « شرح » — مذهبهم فى القوى الحيوانية ، والإنسانية .

* * *

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين :

محركة .

ومدركة .

والمدركة قسمان :

ظاهرة .

و باطنة .

* وفى نسخة (مسألة) وفى أخرى (المسألة الثامنة عشر) .

واالظاهرة : هى الحواس الخمس — وفى نسخة « الخمسة » — وهى معان — وفى نسخة « معانى » — منطبعة فى الأجسام : أعنى هذه القوى .

وأما الباطنة : فثلاث — وفى نسخة « فثلاثة » —

إحداها : القوة الخيالية فى مقدم الدماغ ، وراء القوة الباصرة . وفيه تبقى صور الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ما تورده الحواس الخمس ، فتجتمع فيه ، ويسمى « الحس المشترك » ؛ لذلك — وفى نسخة بدون عبارة « لذلك » — ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم — وفى نسخة « لم » — يدرك حلاوته إلا بالذوق ؛ فإذا رآه ثانياً لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى .

ولكن — وفى نسخة « ولا كان » — فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو الحلو ، فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد — وفى نسخة « وقد » — اجتمع عنده الأمران : أعنى اللون والحلاوة ، حتى قضى — وفى نسخة « يقضى » — عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

والثانية : القوة الوهمية ، وهى التى تدرك المعانى .

وكأن القوة الأولى تدرك الصور .

والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة ، أى جسم .

والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جسما ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم ، كالعداوة والموافقة — وفى نسخة « كالعداوة والمرافقة » وفى أخرى « كالموافقة والعداوة » — فإن الشاة تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهيأته . وذلك لا يكون إلا فى جسم .

وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — .

وتدرك السخلة شكل الأم ولونها — وفى نسخة « واونه » — ثم تدرك موافقتها وملاءمتها — وفى نسخة « موافقته وملاءمته » — ولذلك تهرب — وفى نسخة « لا تقرب » — من الذئب ، وتعدو خلف الأم .

والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها أن تكون فى الأجسام . لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لها أن تكون فى الأجسام — وفى نسخة بدون عبارة « لا كاللون والشكل . . . أن تكون فى الأجسام » — أيضاً .

فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

وأما الثالثة : — وفى نسخة « الثالثة » وفى أخرى « القوة الثالثة » — فهى القوة التى تسمى فى الحيوانات (متخيلة) وفى الإنسان (مفكرة) وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض ، وتركب المعانى على الصور .

وهى فى التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعانى ؛ ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس . إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك .

والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى — وفى نسخة « بالقوة » — المحركة ، كما — وفى نسخة بدون عبارة « كما » — سيأتى لا بالقوى — وفى نسخة « القوة » — المدركة — وفى نسخة « المركبة » — .

وإنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب ؛ فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت — وفى نسخة « اختلفت » — هذه الأمور .

* * *

ثم زعموا أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات . بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى لا تذهب — وفى نسخة « تبقى » — بعد القبول .

والشىء يحفظ الشىء لا بالقوة التى بها يقبل ؛ فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ، بخلاف الماء .

فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة . فتسمى هذه (قوة حافظة) — وفى نسخة « القوة الحافظة » — .

وكذلك — وفى نسخة « وكذا » — المعانى تنطبع فى الوهمية وتحفظها قوة تسمى (ذاكرة) فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم إليها (المتخيلة) خمسة . كما كانت الظاهرة خمسة .

* * *

وأما — وفى نسخة « أما » — القوى المحركة : فتنقسم إلى :

محركة ، على معنى أنها باعثة على الحركة .

وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة فقط .

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة النزوعية — وفى نسخة « المنزوعية » — الشوقية ، وهى التى إذا ارتسم فى القوة الخيالية التى ذكرناها صورة مطلوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة المحركةُ الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة : تسمى (قوة شهوانية) وهى قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ؛ ضرورية ، أو — وفى نسخة بدون كلمة « أو » — نافعة — وفى نسخة « تابعة » وفى أخرى بزيادة « أو سارة » —

طلباً للذة .

وشعبة : تسمى (قوة غضبية) — وفى نسخة « قوة عصبية » — وهى قوة تبعث على تحريك يدفع — وفى نسخة « ترفع » — به الشيء المتخيل ، ضاراً ، أو مفسداً — وفى نسخة « مفيداً » — طلباً للغلبة .

وبهذه القوة يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادة .

* * *

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهى — وفى نسخة « وهى » — قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترخيها وتمددها — وفى نسخة « أو تمددها » — طويلا فتصير الرباطات والأوتار — وفى نسخة « الأوتار والرباطات » — إلى خلاف الجهة .

* * *

فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الإجمال ، وترك التفصيل .

* * *

فأما النفس العاقلة : — وفى نسخة « القابلة » — للأشياء — وفى نسخة « العاقلة الإنسانية » — المسماة بـ « الناطقة » — وفى نسخة « الناطقة » وفى أخرى « ناطقة » — عندهم ، والمراد بالناطقة العاقلة ؛ لأن النطق — وفى نسخة بدون كلمة « النطق » —

أخص ثمرات العقل فى الظاهر — وفى نسخة بزيادة « النطق » — فنسبت — وفى نسخة « فينسب » — إليه ، فلها قوتان :

قوة عالمة .

وقوة عاملة .

وقد تسمى كل واحد عقلا ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العالمة : فهى التى تسمى (النظرية) وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة ، والمكان ، والجهات .

وهى القضايا الكلية التى يسميها المتكلمون — وفى نسخة بدون كلمة « المتكلمون » — « أحوالا » مرة و « وجوها » أخرى .

وتسميها الفلاسفة « الكليات المجردة » .

فإذن للنفس قوتان بالقياس إلى جنبتين — وفى نسخة « جنبتى » — :

القوة النظرية بالقياس — وفى نسخة « وبالقياس » — إلى جنبة الملائكة ؛ إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية .

وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهى جهة البدن . وتدبيره ، وإصلاح الأخلاق . وهذه القوة ينبغى أن تتسلط — وفى نسخة « تسلط » — على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هى عنها ، بل تنفعل تلك القوى — وفى نسخة « القوة » — عنها ؛ لئلا يحدث فى النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هى الغالبة ليحصل — وفى نسخة « فتحصل » — للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل .

* * *

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والإنسانية ، وطولوا بذكرها ، مع

الإعراض عن ذكر القوى — وفى نسخة بدون كلمة « القوى » — النباتية ؛ إذ لا — وفى نسخة « ولا » — حاجة إلى ذكرها — وفى نسخة « لذكرها » — فى غرضنا .

وليس شيء مما ذكروه مما يجب إنكاره فى الشرع ؛ فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها .

* * *

وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه . ببراهين العقل ؛ ولسنا نعترض — وفى نسخة بدون عبارة « على دعواهم معرفة كون النفس . . . ولسنا نعترض » — اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما يتبين — وفى نسخة « نبين » — فى تفصيل — وفى نسخة « يتبين تفصيل » — الحشر والنشر ، أن الشرع — وفى نسخة بدون عبارة « جاء بنقيضه ، بل ربما يتبين . . . أن الشرع » — مصدق له ، ولكنا — وفى نسخة « ولكن » — ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .

فلنطالبهم بالأدلة . ولهم فيه — وفى نسخة « فيها » وفى أخرى بدون العبارتين — براهين كثيرة بزعمهم — وفى نسخة « لزعمهم » —

[٢١١] — قلت :

هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة فى هذه القوى ، وتصويره ، إلا أنه اتبع فيه — وفى نسخة « اتبع مذهب » — ابن سينا ، وهو يخالف — وفى نسخة « مخالف » — الفلاسفة فى أنه يضع فى الحيوان قوة غير القو (المتخيلة) يسميها (وهمية) . عوض الفكرية فى الانسان .

ويقول : إن اسم (المتخيلة) قد يطلقه القدماء على هذه القوة ، وإذا أطلقوه عليها :

كانت (المتخيلة) فى الحيوان ، بدل (المفكرة) .

وكانت فى البطن الأوسط من الدماغ ،

وإذا أطلق اسم (المتخيلة) على التى تخص — وفى نسخة « تحصل » — الشكل ، قيل فيها : إنها فى مقدم الدماغ .

ولا خلاف أن (الحافظة) و (الذاكرة) هما فى المؤخر من الدماغ — وفى نسخة بدون عبارة — « وإذا أطلق اسم المتخيلة على التى تخص . . . هما فى المؤخر من الدماغ » — وذلك أن الحفظ والذكر هما .

اثنان بالفعل .

واحد بالموضوع .

* * *

والظاهر من مذهب القدماء أن (المتخيلة) فى الحيوان هى التى تقضى على أن الذئب من الشاة عدو ، وعلى السخلة أنها صديق .

وذلك أن (المتخيلة) هى قوة دراكة — وفى نسخة « إدراكية » وفى أخرى « إدراك » — فالحكم لها ضرورة من غير أن يحتاج إلى إدخال قوة غير المتخيلة .

وإنما كان تمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة دراكة — وفى نسخة « داركة » — فلا معنى لزيادة قوة غير (المتخيلة) فى الحيوان ، وخاصة — وفى نسخة « وبخاصة » — فى الحيوان الذى له صنائع كثيرة بالطبع .

وذلك أن الخيالات فى هذه — وفى نسخة « الخيالات غير هذه » — غير مستفادة من الحس ، وكأنها إدراكات متوسطة بين الصورة المعقولة والمتخيلة .

وقد تلخص أمر هذ الصورة ــ وفى نسخة « الصور » ــ فى الحس والمحسوس ، فلنخل عن هذا ، فى هذا الموضع ، ونرجع إلى النظر فيما يقوله هذا الرجل فى معاندة القوم .

* * *

[٢١٢] ــ قال أبو حامد :

البرهان(١) الأول

قولهم : إن العلوم العقلية تحل النفوس ــ وفى نسخة « الأنفس » وفى أخرى « النفس » ــ الإنسانية ــ وفى نسخة « الإنسانى » ــ وهى محصورة ، وفيها ــ وفى نسخة « فيها » ــ أحاد لا تنقسم ، فلا بد وأن يكون محلها ــ وفى نسخة « محله » ــ أيضاً لا ينقسم .

وكل جسم فمنقسم .

فدل أن محله ــ وفى نسخة « محلها » ــ شىء لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على ــ وفى نسخة « على هذا » وفى أخرى « على هذا على » ــ شرط المنطق بأشكاله ــ ولكن أقربه أن يقال :

إن كان محل العلم جسماً منقسما ، فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم .

لكن العلم الحال غير منقسم .

فالمحل ليس جسما .

وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقيض التالى ، فينتج نقيض المقدم بالاتفاق .

فلا نظر فى صحة شكل القياس .

ولا أيضاً فى المقدمتين .

فإن الأول ــ وفى نسخة بدون كلمة « الأول » ــ قولنا :

إن كل حال فى منقسم ينقسم لا محالة بفرض ــ وفى نسخة « بعرض » ــ القسمة فى محله .

---

(١) فى نسخة بدون كلمة (البرهان) والمقصود البراهين على تجرد النفس الإنسانية ، وهى عشرة تأتى تباعاً .

وهو أولى — وفى نسخة « وهو أول » وفى أخرى « هو أول » وفى رابعة « وهو محل » — لا يمكن التشكيك فيه .

والثانى : قولنا : إن العلم الواحد يحل فى الآدمى .

وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كان محالا ، وإن كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم :

وعلى الجملة : نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض من حيث إنه لا بعض لها .

* * *

والاعتراض : — وفى نسخة « ويبقى الاعتراض » — على مقامين :

المقام الأول : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا استبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها فى جوهر فرد ، وتكون — وفى نسخة « وتبقى » — جميع الجواهر المطيفة به — وفى نسخة « بها » — معطلة مجاورة .

والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً ، لا يتحيز ، ولا يشار إليه ؟ ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلا بالجسم ، ولا منفصلا عنه ؟

إلا أنا لا نؤثر هذا المقام ؛ فإن القول فى مسألة — وفى نسخة بدون كلمة « مسألة » — الجزء الذى لا يتجزأ طويل ، ولهم فيه أدلة هندسية ، يطول الكلام عليها .

ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقى أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فهو محال ؛ إذ يلزم منه تلاقى الطرفين ؛ فإن ملاقى الملاقى ملاق .

وإن كان ما يلاقيه غيره ، ففيه إثبات العدد والانقسام .

وهذه شبهة [١] يطول حلها ، وبنا غنية من الخوض فيها فلنعدل — وفى نسخة « فلنعد » — إلى المقام الآخر — وفى نسخة « مقام آخر » —

* * *

المقام الثانى : أن نقول : ما ذكرتموه من أن كل حال فى جسم ، فينبغى أن ينقسم .

باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية — وفى نسخة بدون كلمة « الوهمية » — من الشاة من عداوة الذئب ؛ فإنها فى حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه ؛ إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعضه .

وقد حصل إدراكها فى قوة جسمانية عندكم ؛ فإن أنفس — وفى نسخة « نفوس » وفى أخرى « نفس » — البهائم منطبعة فى الأجسام ، ولا — وفى نسخة « لا » — تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه .

فإن أمكنهم — وفى نسخة « أمكنه» — أن يتكلفوا تقدير الانقسام فى المدركات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم — وفى نسخة « يمكنكم » — تقدير الانقسام فى هذه — وفى نسخة « فى قوة » — المعانى التى ليس من شرطها أن تكون فى مادة .

فإن قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة ، المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص ، مقرونة بشخصه وهيكله .

والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته .

فإن كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها ؟

فإن أدرك بجسم ، فلينقسم . وليت شعرى ؟ ! ما حال ذاك الإدراك إذا قسم ؟ وكيف يكون بعضه ؟ أهو إدراك لبعض العداوة ؟ فكيف يكون لها بعض — وفى نسخة بدون عبارة « فكيف يكون لها بعض » ؟ —أو كل قسم إدراك لكل العداوة ،

---

(١) انظر — إن أردت — ماأوردناه الغزالى بهذا الخصوص موضحاً مستوفى فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) ثم ما أوردناه نحن من نقد له ، فى حواشيه — طبع دار المعارف .

فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت إدراكها فى كل قسم من أقسام المحل .

فإذن هذه شبهة مشكلة لهم ، فى برهانهم ، فلا بد من الحل — وفى نسخة « الخلل » وفى أخرى « المحال » — .

* * *

فإن قيل : هذه مناقضة فى المعقولات ، والمعقولات — وفى نسخة « فى المعقولات التى » وفى أخرى بدون « التى » وبدون « والمعقولات » — لا تنقض ؛ فإنكم مهما لم تقدروا على الشك فى المقدمتين ، وهو :

أن العلم الواحد لا ينقسم .

وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم .

لم يمكنكم — وفى نسخة « يمكنهم » — الشك فى النتيجة .

والجواب : أن هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهافت والتناقض فى كلام الفلاسفة ، وقد حصل به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — إذ انتقض به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — أحد الأمرين :

إما ما ذكروه فى النفس الناطقة .

أو ما ذكروه — وفى نسخة « ذكره » — فى القوة الوهمية .

* * *

ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع يلتبس فى القياس .

ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم منطبع فى الجسم انطباع اللون فى المتلون . وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام محاله .

والخلل فى لفظ الانطباع ؛ إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله . كنسبة اللون إلى المتلون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ، ومنتشر فى جوانبه ، فينقسم بانقسامه .

فلعل نسبة العلم إلى محله على وجه آخر ؛ وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه كنسبة إدراك — وفى نسخة بدون كلمة « إدراك » العداوة إلى الجسم .

ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ليست محصورة فى فن واحد ، ولا هى معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به .

فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به .

وعلى الجملة : لا ينكر أن ما ذكروه ، مما يقوى الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً علماً يقينيًّا — وفى نسخة « يقيناً علماً » — لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك . وهذا القدر — وفى نسخة « الغير » — يشكك — وفى نسخة « مشكك » — فيه .

* * *

[٢١٢] — قلت :

أما إذا أخذت المقامات التى استعمل الفلاسفة فى هذا الباب مهملة ؛ فإن المعاندة التى ذكر — وفى نسخة « استعمل » — أبو حامد تلزمها .

وذلك أن قولنا : كل ما حل من الصفات فى جسم ، فهو منقسم بانقسام الجسم ؛ فانه يفهم منه معنيان — وفى نسخة « معنيين » — :

أحدهما : أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة فى الجزء من الجسم ، هو حد الكل .

مثل حال البياض فى الجسم المبيض ، فإن كل جزء من البياض الحال فى الجسم المشار إليه ، يوجد حده وحد جميع البياض ، حداً واحداً بعينه .

والمعنى الثانى : أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص .

وهذه هى أيضاً منقسمة بانقسام الجسم لا على أن مقدار حد الكل منها والجزء ، حد — وفى نسخة بدون كلمة « حد » — واحد

بعينه ، مثل قوة الابصار الموجودة فى البصر ، بل بمعنى أنها تقبل الأقل والأكثر من قبل – وفى نسخة بدون كلمة « قبل » – قبول موضوعها الأقل والأكثر ؛ ولذلك كانت قوة الإبصار – وفى نسخة « للإبصار » – فى الأصحاء أقوى – وفى نسخة « قوى » – منها فى المرضى . وفى الشباب – وفى نسخة « فى الشباب » – أقوى منها فى الهرم .

والتى تعم هاتين القوتين أنهما شخصيتان :

أعنى التى تنقسم بالكية ، ولا تنقسم بالماهية – وفى نسخة « والماهية » –

أعنى أنها :

إما أن تبقى واحدة بالحدوالماهية .

أو تبطل – وفى نسخة « تتصل » –

والتى تنقسم إلى جزء ما – وفى نسخة « حد ما » – بالكمية ، وهى واحدة بالحد والماهية ، ولا تنقسم إلى أى جزء اتفق .

وهذه كأنها إنما تخالف الأول فى الأقل والأكثر ، وأن الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقى ؛ فإن فعل الذاهب من البصر الضعيف ، ليس يفعل فعل البصر الضعيف .

ويجتمعان – فى نسخة « يجتمعان » – بأن اللون أيضاً ليس ينقسم بانقسام موضوعه ، إلى أى جزء اتفق .

وحده – وفى نسخة « حده » وفى أخرى « حد » – باق بعينه ، بل تنتهى القسمة إلى جزء – وفى نسخة « حد » – إن انقسم إليه فسد اللون .

وإنما الذى يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو

متصل – وفى نسخة بدون عبارة « بما هو متصل » – أعنى صورة الاتصال .

* * *

فهذه المقدمة إذا – وفى نسخة « إذ » وفى أخرى « إذا كانت » – وضعت هكذا ، كانت بينة بنفسها ، أعنى أن كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة – وفى نسخة بدون عبارة « من القسمة » – فمحله جسم من الأجسام .

وعكسه أيضاً بين وهو أن :

كل ما هو فى جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام .

وإذا صح هذا ، فعكس نقيضه صادق ، إن كنت تعرف ما هو عكس النقيض ، وهو أن :

ما لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين ، فليس يحل فى جسم .

وإذا أضيف إلى هذا ، ما هو بين أيضاً من أمر المعقولات الكلية ، وهو أنها :

ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين .

إذ – وفى نسخة « إذا » – كانت ليست صوراً شخصية . فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلها جسما من الأجسام ، ولا القوة عليها – وفى نسخة « عنها » – قوة فى جسم .

فلزم أن يكون محلها قوة روحانية ، تدرك ذاتها وغيرها .

وأما أبو حامد ، فلما أخذ النوع الواحد من نوعى الانقسام ، ونفاه عن المعقولات الكلية ، عاند بالقسم الثانى الموجود فى قوة البصر ، وقوة التخيل فاستعمل فى ذلك قولا سفسطائياً .

وعلم النفس أغمض وأشرف – فى نسخة « أشرف وأغمض » – من أن يدرك بصناعة الجدل.

ومع هذا فإنه لم يأت ببرهان ابن سينان على وجهه .

وذلك أن الرجل إنما بنى برهانه على أن قال .

إن المعقولات إن كانت حالة فى جسم ، فلا يخلو :

أن تحل منه فى شيء غير منقسم .

أو فى منقسم .

ثم أبطل أن تحل فى شيء – وفى نسخة « يحل شيء » – غير منقسم من الجسم .

فلما أبطل هذا نفى – وفى نسخة « بقى » – أن يكون العقل ، إن كان يحل فى جسم ، أن يحل منه فى شيء غير – وفى نسخة بدون كلمة « غير » – منقسم .

ثم أبطل أن يحل من الجسم – وفى نسخة « فى الجسم » وفى أخرى بدون العبارتين جميعاً – فى شيء منقسم .

فبطل أن يحل فى جسم أصلا .

فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين ، قال – وفى نسخة « قال أبو حامد » – لا يبعد أن تكون نسبة العقل إلى الجسم نسبة أخرى – وفى نسخة بدون كلمة « أخرى » – وهو بين – وفى نسخة « مبين » – أنه إن نسب إلى الجسم فليس ههنا إلا نسبتان .

إما نسبته – وفى نسخة « نسبة » – إليه إلى محل منقسم – وفى نسخة « ينقسم » –

أو محل غير منقسم .

والذى يتم به هذا البرهان أن العقل ليس له ارتباط بقوة من

قوى النفس ، ارتباط الصورة بالمحل .

فإنه إذا — وفى نسخة بدون كلمة « إذا » — انتفى عنه أنه مرتبط بالجسم ، فلابد أن ينتفى عنه أنه ليس مرتبطاً بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم — وفى نسخة بدون عبارة « إذا انتفى عنه . . . المرتبطة بالجسم » —

ولو كان مرتبطاً بقوة من قوى النفس —وفى نسخة بدون عبارة « ارتباط الصورة بالمحل . . . قوى النفس » —كما يقول أرسطو ، لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يكن له فعل — وفى نسخة « قوة فعل » — إلا بتلك القوة ، ولو كان ذلك كذلك ، لم تدركه — وفى نسخة « تدرك » — تلك القوة .

هذا هو الذى يعتمده أرسطو — وفى نسخة بدون عبارة « لم يكن له فعل . . . أرسطو » — فى بيان أن العقل مفارق .

* * *

فلنذكر أيضاً العناد الثانى الذى أتى به — وفى نسخة « به أتى » وفى أخرى بدون كلمة « أتى » — فى الدليل الثانى الذى استدل به الفلاسفة بعد أن تعرف أن أدلتهم إذا انتقلت من الصناعة التى تخصها ، صارت أعلى مراتبها من جنس الأقاويل الجدلية ؛ ولذلك كان كتابنا هذا ، الغرض منه إنما هو التوقيف —وفى نسخة« التوفيق »— على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين — وفى نسخة « للفرقتين » — وإظهار رأى— وفى نسخة « أى » — القولين أحق بأن ينسب صاحبه إلى التهافت والتناقض .

* * *

[٢١٣] – قال أبو حامد :

دليل ثان

قالوا : إن كان العلم – وفى نسخة « المعنى» وفى أخرى « معنى العالم » – بالمعلوم الواحد العقلى ، وهو المعلوم – وفى نسخة بدون عبارة « وهو المعلوم » – المجرد عن المواد منطبعاً فى المادة انطباع الأعراض فى الجواهر – وفى نسخة « الجوهر » – الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة – وفى نسخة « بالصورة » – بانقسام الجسم ، كما سبق ، وإن لم يكن منطبعاً فيه ، ولا منبسطاً عليه .

واستكره لفظ الانطباع فنعدل – وفى نسخة « فنعدل عنه » – إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا ؟

ومحال قطع النسبة ؛ فإنه إن انقطعت – وفى نسخة « قطعت » – النسبة عنه فكونه عالما به لم – وفى نسخة « فلم » – صار أولى من كون غيره – فى نسخة « كونه غير » – به عالما – وفى نسخة بدون عبارة « به » وفى أخرى «عالماً به » –

وإن كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام :

إما أن تكون بالنسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض .

أولا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ؛ فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ؛ فإن المجتمع – وفى نسخة « المجموع » – من المباينات – وفى نسخة « المباين » – مباين .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ؛ فإن الذى لا نسبة له ، ليس هو فى – وفى نسخة « من » – معناه فى شىء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال لكل جزء مفروض ، نسبة إلى الذات .

لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فمعلوم – وفى نسخة بزيادة « أن » – كل واحد من الأجزاء ، ليس هو جزء – وفى نسخة « جزأ من » – المعلوم ، بل هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو» – المعلوم ، كما هو ، فيكون

معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل .

وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي — وفى نسخة « التي هي » — للجزء الآخر إلى ذات العلم .

فذات العلم إذن منقسمة فى المعنى .

وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم فى المعنى .

وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات — وفى نسخة « ذلك » وفى أخرى بدون الكلمتين — العلم بهذا — وفى نسخة « بهذه الطريقة » — أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين — وفى نسخة « بين » — أن المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية ، منقسمة .

فإن الإدارك معناه حصول مثال المدرك فى نفس المدرك ، فيكون — وفى نسخة « ويكون » — لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

* * *

والاعتراض : على هذا ما سبق ؛ فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ — وفى نسخة « تدرك » — الشبهة فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكروه ؛ فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبة إليه .

ويلزم فى تلك — وفى نسخة « ويلزم ترتيب » — النسبة ما ذكرتموه ؛ فإن العداوة ليس أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها فى جسم مقدر — وفى نسخة « مقدور » — وتنتسب — وفى نسخة « نسبة » وفى أخرى « وتنسب » — أجزاؤها ، إلى أجزائه .

وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يغنى — وفى نسخة « لا يكفى » — فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهى — وفى نسخة (وهو) — المخالفة ، والمضادة ، والعداوة

وهذه العداوة الزائدة — وفى نسخة « والزيادة » — على الشكل ، من العداوة ليس — وفى نسخة « وليس » — لها مقدار . وقد أدركته بجسم مقدر .

فهذا ضرورة — وفى نسخة « فهذه الضرورة » وفى أخرى « فهذه الصورة » — مشكك — وفى نسخة « مشككة » — فى هذا البرهان ، كما فى الأول .

* * *

فإن قال القائل : هلا دفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم فى جوهر متحيز ، لا يتجزأ ، وهو الجزء — وفى نسخة « الجوهر » — الفرد .

قلنا : لأن — وفى نسخة « لالأن » — الكلام فى الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور هندسية يطول القول فى حلها .

ثم ليس فيه ما يدفع — وفى نسخة « يرفع » — الإشكال ؛ فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة أيضاً ، فى ذلك الجزء ؛ فإن للإنسان فعلا — وفى نسخة « فعل » — ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة .

ولا تتصور الإرادة ، إلا بعلم .

وقدرة الكتابة فى اليد والأصابع .

والعلم بها ليس فى اليد ؛ إذ لا يزول بقطع اليد ولا إرادتها — وفى نسخة « ولا بإرادتها » — فى اليد » فإنه قد يريدها بعد شلل اليد ، وتتعذر — وفى نسخة « ويتقدر » وفى أخرى « ويتعدد » — لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — لعدم — وفى نسخة « لانعدام » وفى أخرى « الانعدام » — الإرادة . بل لعدم القدرة .

[٢١٣] — قلت :

كان هذا القول ليس بياناً — وفى نسخة « بيناً » — منفرداً بنفسه ، وإنما هو تتميم المتقدم .

وذلك أن القول المتقدم وضع فيه أن العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعاً .

وفى هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم — وفى نسخة « التقسم » — فيه إلى الأنحاء الثلاثة — وفى نسخة « الثالثة » —

فالمعاندة — وفى نسخة « بالمعاندة » — الأولى هى باقية عليه ، وإنما

فيه استدلال ظاهر فى بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ، ولا تبطل هى .

فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم ؛ لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو — وفى نسخة « وهذا » — دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور — وفى نسخة « للجمهور »:— فى اعتقاد الحق ، ومنبه للعلماء على السبيل التى منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من — وفى نسخة « فى » — قوله سبحانه وتعالى

* * *

[اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا] .

[٢١٤] — قال أبو حامد :

دليل ثالث

— وفى نسخة « دليل ثالث قال أبو حامد » —

قولهم : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — العلم لو حل — وفى نسخة « كان » — فى جزء من الجسم — ، لكان العالم — وفى نسخة « العلم » — ذلك الجزء، دون سائر أجزاء الإنسان .

والإنسان يقال له : عالم — وفى نسخة « علوم » — والعالمية — وفى نسخة « والعلمية » — صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص .

وهذا هوس — وفى نسخة « هو بين » — فإنه يسمى مبصراً ، وسامعاً ، وذائقاً .

وكذا البهيمة توصف به — وفى نسخة بدون عبارة « وكذا البهيمة توصف به »— وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان فى بغداد ، وإن كان — وفى نسخة بزيادة « هو » — فى جزء من جملة بغداد ، لا فى جملتها ، ولكن يضاف إلى الجملة .

[٢١٤] — قلت:

أما إذا سلم أن العقل ليس — وفى نسخة « لا » — ينسب إلى عضو مخصوص من الانسان ، وأنه قد قام على ذلك برهان ؛ لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه.
فبيِّن أنه ليس يلزم عنه أن لا يكون محله جسمًا من الأجسام.

وأنه ليس يكون قولنا فى الانسان : إنه عالم ، كقولنا فيه : إنه يبصر ؛ وذلك أنه لما كان بيناً بنفسه أنه يبصر بعضو مخصوص ، كان بيناً أنا إذا نسبنا إليه الابصار مطلقاً ، أنه — وفى نسخة « فانه » — يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم فى ذلك.

وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه ، فبين أن قولنا فيه : عالم ، ليس هو من قبل أن جزءاً منه عالم. لكن كيفما كان الأمر ، فى ذلك ، هو غير معلوم بنفسه ، وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصًّا به ، ولا موضعاً خاصًّا — وفى نسخة بدون عبارة « به ولا موضعاً خاصًّا » — من عضو — وفى نسخة « فى عضو » — من الأعضاء ، كالحال فى قوة التخيل — وفى نسخة « التخييل » — والفكر والذكر ، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ.

* * *

[٢١٥] — قال أبو حامد :

دليل رابع

— وفى نسخة « دليل رابع . قال أبو حامد » —

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب ، أو — وفى نسخة « و » — الدماغ مثلا ،

فالجهل ضده ، فينبغي أن يجوز — وفى نسخة « أن يكون » — قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ .

ويكون الإنسان فى حالة واحدة عالماً وجاهلا ، بشيء واحد .

فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه .

فإنه لو كان منقسماً — وفى نسخة « كان فى محل » — لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء فى محل ، لا يضاد ضده فى محل آخر ، كما تجتمع البلقة فى الفرس الواحد — وفى نسخة بدون عبارة « البلقة فى الفرس الواحد » — والسواد والبياض فى العين الواحدة ، ولكن فى محلين .

ولا يلزم هذا فى الحواس ؛ فإنه لا ضد لإدراكها — وفى نسخة « لإدراكاتها » — ولكنه — وفى نسخة « لأنه » — قد يدرك ، وقد لا يدرك ، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم .

فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزائه كالعين ، والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يغنى عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ؛ إذ — وفى نسخة بزيادة « لا » — يستحيل أن يكون الحكم فى غير محل العلة .

فالعلم هو المحل الذى قام العلم به .

فإن أطلق الاسم على الجملة ، فبالمجاز ، كما يقال : هو فى بغداد ، وإن كان — وفى نسخة « كان هو » — فى بعضها .

وكما يقال : مبصر . وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين .

وتضاد الأحكام كتضاد العلل ؛ فإن الأحكام تقتصر — وفى نسخة « الحكم يقتصر » — على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ؛ فيتضادان عليه ؛ فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة ، فهو قابل للعلم

والجهل ، ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى .

وسائر أجزاء البدن عندهم — وفى نسخة « عندكم » — فى قبول العلم على وتيرة واحدة

* * *

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم فى الشهوة ، والشوق ، والإرادة ؛ فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهى معان تنطبع فى الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر — وفى نسخة « تغير » — عما يشتاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شىء واحد بوجود الشوق فى محل ، والنفرة فى محل آخر .

وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ؛ وذلك لأن هذه القوى . وإن كانت كثيرة ومتوزعة ، على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة ، وهى النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان — وفى نسخة « للإنسان والبهيمة » — جميعاً .

وإذا اتحدت الرابطة استحالت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليه .

وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبعة — وفى نسخة « منطبع » — فى الجسم كما — وفى نسخة بزيادة « بينا » — فى البهائم .

[٢١٥] — قلت:

هذا الذى حكاه عن الفلاسفة ههنا ، ليس يلزم عنه ، إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلول — وفى نسخة « لحلول » — اللون فيه ، وبالجملة سائر الأعراض .

لا أنه يحل جسما أصلا ، وذلك أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل بالشىء ، والعلم به ، يدل ضرورة على اتحاده ؛ فان الأضداد لا تحل فى محل — وفى نسخة « نوع » — واحد.

وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التى هى إدراكات وغير إدراكات .

والذى يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معاً ؛ أعنى الشيء وضده – وفى نسخة « أو ضده » – وذلك لا يمكن أن يكون إلا بادراك غير منقسم ، فى محل غير منقسم ؛ فان الحاكم هو واحد ضرورة .

ولذلك قيل : إن العلم بالأضداد علم واحد .

فهذا النحو من القبول هو الذى يخص النفس ضرورة .

ولكن قد تبين عندهم أن هذه هى حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس ، وهو عندهم جسمانى ؛ فلذلك ليس فى هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسما ؛ لأنا قد قلنا : إن الحلول يكون على نوعين .

حلول صفات غير مدركة .

وحلول صفات مدركة .

والذى عارضهم به فى هذا القول صحيح ، وهو أن النفس النزوعية لا تنزع الى المتضادات معاً ، وهى مع هذا جسمانية .

* * *

ولست أعلم أحداً من الفلاسفة احتج بهذا – وفى نسخة « هذا » وفى أخرى « فى هذا » – فى – وفى نسخة « على » – إثبات بقاء – وفى نسخة بدون كلمة « بقاء » – النفس ، إلا من لا يؤبه بقوله ، وذلك أن خاصة كل قوة مدركة – وفى نسخة « غير مدركة » – أن لا يجتمع فى إدراكها النقيضان ، كما أن ، خاصة المتضادين خارج النفس أن لا يجتمعا فى موضوع واحد ، فهذا – وفى نسخة « فبهذا » – تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير مدركة – وفى نسخة « الغير المدركة » –

ويخص – وفى نسخة « وتختص » – القوى المدركة أنها تحكم

على الأضداد الموجودة معاً ، أى يعلم أحدها بعلم الثانى

ويخص — وفى نسخة « وتختص » — القوى الغير نفسانية — و نسخة « الغير النفسانية » — أنها تنقسم بانقسام الجسم ، فيوجد فى الأجزاء المختلفة من الجسم الوحد ، الأضداد معاً ، لا — و نسخة « إلا » — فى جزء واحد .

والنفس لما كانت — وفى نسخة « كان » — محلا — وفى نسخة « محلها » — لا ينقسم هذا الانقسام ، لم يعرض لها أن يوجد فيها النقيضان معا فى جزءين من المحل .

ولذلك كانت هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم فى هذه الأشياء .

فما أبعد فهم من يجعل الدليل عل بقاء النفس ، أنها لا — وفى نسخة « لم » — لا تحكم على المتناقضات — وفى نسخة « المناقضات » — معاً ؛ لأنه إنما ينتج .

من ذلك أن محلها واحد غير منقسم .

وما — وفى نسخة « وأما » — الدليل على أن المحل الغير منقسم — وفى نسخة « الغير المنقسم » — انقسام محل — وفى نسخة بدون كلمة « محل » — الأعراض أنه غير منقسم أصلا .

* * *

[٢١٦] — قال أبو حامد : — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

دليل خامس

— وفى نسخة « الدليل الخامس » —

قولهم : إن كان العقل يدرك المعقول — وفى نسخة « المعقولات » — بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه .

والتالى محال . فإنه — وفى نسخة « لأنه » — يعقل نفسه

فالمقدم محال .

قلنا : مسلم — وفى نسخة « نسلم » — أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم .

ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم — وفى نسخة « المقدم والتالى » —

بل نقول : لا نسلم— وفى نسخة « ما يُسَلَّم » وفى أخرى « من يسلم؟ » — لزوم التالى ، وما الدليل عليه ؟

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار . فالرؤية — وفى نسخة « والرؤية » وفى أخرى « بالرؤية » — لا — وفى نسخة « فلا » — ترى ، والسمع لا يسمع ، وكذا سائر الحواس .

فإن كان سعقل لا يدرك أيضاً — وفى نسخة« أيضاً لا يدرك » — إلا بجسم ، فلم يدرك نفسه ؟ والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « فإن الواحد منا . . يعقل نفسه » — ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين :

أحدهما : أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم — وفى نسخة « العالم » — الواحد علماً — وفى نسخة « عالماً » — بغيره وعلماً — وفى نسخة « عالماً » — بنفسه . ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادة — وفى نسخة « العادات » — عندنا جائز .

والثانى : وهو أقوى ، أنا — وفى نسخة « إذا » — سلمنا هذا فى الحواس . ولكن لم إذا امتنع ذلك فى بعض الحواس ، يمتنع فى بعض ؟ وأى بعد فى أن يفترق حكم الحواس فى وجه الإدراك ، مع اشتراكها فى أنها جسمانية ، كما اختلف البصر واللمس فى أن اللمس لا يفيد الإدارك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة .

وكذا الذوق ، ويخالفه — وفى نسخة « يخالفه » — البصر ؛ فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى لو أطبق أجفانه ، لم ير لون الجفن ؛ لأنه لم يبعد عنه .

وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف فى الحاجة إلى الجسم .

فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ، ويخالف سائرها

فى أنها تدرك نفسها — وفى نسخة « أنها لا تدرك نفسها » وفى نسخة « فى الإدراك » وفى رابعة « فى أنه لا يدرك نفسه » — .

[٢١٦] : قلت :

أما العناد الأول : وهو قوله : إنه يجوز أن تخرق— وفى نسخة « تنخرق » — العادة ، فيبصر البصر ذاته ، فقول فى نهاية —وفى نسخة « غاية » — السفسطة والشعوذة ، وقد تكلمنا فى هذا فيما سلف .

وأما العناد الثانى : وهو قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسمانى يدرك نفسه ، فله إقناع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذى حركهم إلى هذا ، علم امتناع هذا .

وذلك أن الأدراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل ، وهو المدرَك والمدرِك .

ويستحيل أن يكون الحس فاعلا ومنفعلا —وفى نسخة «منفعلا»— له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — من جهة واحدة .

فإذا وجد فاعلا ومنفعلا — وفى نسخة « منفعلا » — فمن جهتين: أعنى أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — الفعل — وفى نسخة « العقل » — يوجد له من جهة الصورة ، والانفعال من قبل الهيولى .

فكل مركب لا يعقل ذاته ، لأن ذاته تكون غير الذى به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — يعقل ، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته ، ولأن العقل هو المعقول .

فلو عقل المركب ذاته ، لعاد المركب بسيطاً ، وعاد الكل هو الجزء .

وذلك كله مستحيل .

وهذا القول إذا ثبت ههنا ، كان مقنعاً ، وإذا كتب على الترتيب البرهانى ، وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه ، أمكن أن يعود برهانياً .

* * *

[٢١٧] — قال أبو حامد : — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

دليل سادس

— وفى نسخة « دليل ساس ، قال أبو حامد » —

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية — وفى نسخة « بالجسمانية » — كالإبصار . لما أدرك آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له — وفى « نسخة وما يدعى آلته » وفى أخرى « وما يدعى آلة له » وفى رابعة « وما يدعى أنه آلته » — .

فدل — وفى نسخة « فدل على » — أنه ليس آلة له ، ولا محلا ؛ وإلا — وفى نسخة بدون كلمة « وإلا » — لما أدركه — وفى نسخة « أدركها » — .

والاعتراض : وفى نسخة « الاعتراض » — على هذا كالاعتراض على الذى قبله .

فإنا نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه حوالة — وفى نسخة « جرى به » وفى أخرى « جار » — على العادة ؛ إذ — وفى نسخة « أو » — نقول :

لم يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل » — أن تفترق الحواس فى هذا المعنى ، وإن اشتركت فى الانطباع فى الأجسام ، كما سبق ؟

ولم قلتم : إن ما هو قائم فى جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله ؟

ولم يلزم — وفى نسخة « تلتزموا » — أن يحكم من جزئى معين على كلى مرسل .

* * *

وبما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر فى المنطق ، أن يحكم بسبب جزئى ، أو جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مثلوه — وفى نسخة « مثلوا » — بما إذا قال الإنسان :

إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل .

لأنا استقرأنا الحيوانات كلها . فرأيناها كذلك .

فيكون ذلك لغفلته عن التمساح ؛ فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا ، إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا على الكل به .

فلعل العقل حاسة أخرى — وفى نسخة بدون كلمة « أخرى » — تجرى من سائر — وفى نسخة « تجرى هذه » — الحواس مجرى التمساح ، من سائر الحيوانات.

فتكون إذن الحواس مع كونها جسمانية ، منقسمة :

إلى ما يدرك محلها .

وإلى ما لا يدرك .

كما انقسمت :

إلى ما يدرك مدركه من غير مماسته كالبصر .

وإلى ما لا يدرك إلا باتصال ، كالذوق واللمس .

فما ذكروه أيضاً إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثوقاً به .

فإن قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ، ونقول :

لو كان القلب أو الدماغ — وفى نسخة « والدماغ » — هو — وفى نسخة « آلة » — نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ؛ فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه فى نفسه أبداً .

والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهد بالتشريح من إنسان آخر ، لا يدركهما ، ولا يعتقد وجودهما .

فإن كان العقل حالاً فى جسم ، فينبغى أن يعقل ذلك الجسم أبداً ، أو

لا يدركه أبداً — وفى نسخة بزيادة « الاعتراض » — .

وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل — وفى نسخة بزيادة « ذاته » — حالة ، ولا يعقل — وفى نسخة بزيادة « ذاته » — حالة .

* * *

وهذا التحقيق وهو أن الإدراك الحال فى محل ، إنما يدرك المحل لنسبة — وفى نسخة « بنسبته » — له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — إلى المحل ، ولا يتصور أن يكون له نسبة إليه سوى الحلول فيه ؛ فليدركه — وفى نسخة « فلا يدركه » — أبداً ، وإن كان هذه النسبة لا تكفى ، فينبغى أن لا — وفى نسخة « فلا ينبغى أن » — يدرك أبداً ؛ إذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما أن كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل — وفى نسخة « يعقل » — عنه بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنه ؛ فإنه يشعر بجسده ، وجسمه .

نعم لا يتعين له اسم القلب ، وصورته ، وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ، حتى يثبت نفسه فى ثيابه وفى بيته .

والنفس الذى ذكروه لا يناسب البيت والثوب — وفى نسخة « الثوب والبيت » —

فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل الشم ، وأنهما زائدتان فى مقدم الدماغ ، شبيهتان بحلمتى الثدى .

فإن كل — وفى نسخة « كان » — إنسان يعلم ، أنه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ، ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس ، إلى داخل الأنف ، أقرب — وفى نسخة بدون عبارة « منه إلى العقب . . . الأنف أقرب » — منه إلى داخل الأذن .

فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التى بها قوامه إلى قلبه وصدره أقرب منه إلى رجله ؛ فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه باقياً ، مع عدم القلب .

فما ذكروه من أنه يغفل — وفى نسخة « يعقل »— عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل — وفى نسخة « يعقل » — عنه ، ليس كذلك .

[٢١٧] — قلت :

أما اعتراضه على أن ما هو جسم ، أو قوة فى جسم ، فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هى قوى — وفى نسخة « قوة » — مدركة فى أجسام ، وهى لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذى لايفيد اليقين .

وتشبيهه بالاستقراء المستعمل فى أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فليس هو لعمرى مثله من جهة .

وهو مثله من جهة .

أما مخالفته له ، فإن — وفى نسخة « فلأن» —الواضع بالاستقراء ، أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فهذا استقراء ناقص ، من قبل أنه لم يستقرئ — وفى نسخة « يستقر » — فيه جميع أنواع — وفى نسخة بدون كلمة « أنواع » — الحيوانات .

وأما الواضع أن كل حاسة ، فهى لا تدرك ذاتها ، فهو لعمرى استقراء مستوفى ؛ إذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس .

وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس ، أن كل قوة مدركة ليست فى جسم ، فهو شبيه بالاستقراء ، الذى يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الأسفل ؛ لأن الواضع لهذا ، كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات ، كذلك الواضع أن كل قوة مدركة ؛ فليست فى الجسم من قبل أن الأمر فى الحواس كذلك لم يستقرئ جميع القوى المدركة .

* * *

وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان فى جسم ، لأدرك الجسم الذى هو فيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك .

وليس من أقاويل الفلاسفة .

وذلك أنه إنما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحده ، وليس الأمر كذلك ؛ لأنا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، وليس — وفى نسخة « ولسنا » — ندرك حدها .

ولو كنا ندرك حد النفس مع جودها ، لكنا — وفى نسخة « لكنه » — ضرورة نعلم من وجودها — وفى نسخة « من حدها » وفى أخرى « من هو حدها » وفى رابعة « حدها من وجودها » وفى خامسة « من حدها وجودها » — أنها فى جسم ، أو ليست فى جسم .

لأنها إن كانت فى جسم — وفى نسخة « الجسم » — كان الجسم ضرورة ، مأخوذاً فى حدها .

وإن لم تكن فى جسم ، لم يكن الجسم مأخوذاً فى حدها .

فهذا هو الذى ينبغى أن يعتقد فى هذا .

* * *

وأما معاندة أبى حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها فى جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هى فيه من الجسم .

فهو لعمرى حق .

وقد — وفى نسخة « و » — اختلف القدماء فى هذا ، لكن ليس علمنا بأنها فى الجسم هو علم بأن لها قواما بالجسم فإن ذلك ليس بيناً بنفسه ، وهو — وفى نسخة « وهذا » — الأمر الذى اختلف

فيه الناس قديماً وحديثاً ؛ لأن الجسم .

إن كان لها — وفى نسخة « إن كان » وفى أخرى « أن لها » — بمنزلة الآلة ، فليس لها قوام به .

وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض — وفى نسخة « للذات » — لم يكن لها — وفى نسخة « له » — وجود إلا بالجسم .

* * *

[٢١٨] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » —

دليل سابع

— وفى نسخة « دليل سابع قال أبو حامد » وفى أخرى « دليل تاسع قال أبو حامد » — :

قالوا : القوى الداركة — وفى نسخة « المدركة » — بالآلات الجسمية — وفى نسخة « الجسمانية » — يعرض لها فى المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ؛ لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها .

وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبها الأخفى الأضعف .

كالصوت العظيم للسمع .

والنور العظيم للبصر .

فإنه ربما يفسد أو يمنع عقيبه من إدراك الصوت الخفى ، والمرئيات الدقيقة .

بل — وفى نسخة « وكذلك مدركات الذوق فإن » بدل « والمرئيات الدقيقة بل » — من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعده بحلاوة دونها — وفى نسخة « دونه » —

* * *

والأمر فى القوى العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها ، ودرك الضروريات — وفى نسخة «النظريات » — الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها .

وإن عرض لها فى بعض الأوقات كلال ؛ فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ، واستعانتها بها ، فتضعف آلة — وفى نسخة بدون كلمة « آلة » — القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل

الاعتراض : — وفى نسخة بدون كلمة « الاعتراض » — وهذا من الطراز السابق ؛ فإنا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية فى هذه الأمور — وفى نسخة « هذا الأمر » — فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر ، بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام ، فيكون :

منها ما يضعفها نوع من الحركة

ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب يجدد قوتها ، بحيث لا تحس بالأثر فيها .

فكل هذا ممكن ؛ إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها — وفى نسخة « لكله » وفى أخرى « لكلهما » —

[٢١٨] — قلت :

هذا دليل قديم من أدلتهم ، وتحصيله — وفى نسخة « وتحصيلهم » — أن العقل إذا أدرك معقولا قوياً ، ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له أسهل .

وذلك مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم ؛ لأنا نجد القوى الجسمية المدركة ، تتأثر عن مدركاتها القوية تأثراً — وفى نسخة « تأثيراً » — يضعف بها إدراكها ، حتى لا يمكن فيها — وفى نسخة بدون عبارة « فيها » — أن تدرك الهينة الأدراك بأثر إدراكها القوية الأدراك .

والسبب فى ذلك أن كل صورة تحل فى جسم فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها ، عند حلولها فيه ؛ لأنها مخالفة ولابد ، وإلا لم تكن صورة فى جسم .

فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات ، قطعوا على أن ذلك — وفى نسخة «أن كل ذلك » — القابل ليس بجسم .

وهذا لا عناد — وفى نسخة « فهذا العناد » — له ، فإن كل — وفى نسخة « كلٌ » وفى أخرى « فإن كان له » — ما يتأثر من المحال — وفى نسخة « المحل » — عن حلول الصورة فيه تأثراً — وفى نسخة « تأثراً » — موافقاً — وفى نسخة « موفقاً » — أو منافراً ، قليلا كان أو كثيراً ، فهو جسمانى، ضرورة .

وعكس هذا أيضاً صحيح ، وهو أن كل ما هو جسمانى ، فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه ، وقدر تأثره — وفى نسخة « تأثيره » — هو ، على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم .

والسبب فى هذا أن كل كون ، فهو تابع لاستحالة .

فلو حلت صورة — وفى نسخة بدون عبارة « للجسم ، والسبب .. حلت صورة » — فى جسم بغير استحالة ، لأمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها .

* * *

[٢١٩] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » —

دليل ثامن

— وفى نسخة « دليل ثامن قال أبو حامد » —

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء — وفى نسخة «الشىء »— بالوقوف — وفى نسخة « والوقوف » — عند الأربعين سنة ، فما بعدها .

فيضعف البصر والسمع وسائر القوى .

والقوة العقلية فى أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك — وفى نسخة بزيادة « فى أكثر الأمور » وفى أخرى بزيادة فى أكثر الأمر » — .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر فى المعقولات عند حلول المرض فى البدن ، وعند الخوف بسبب الشيخوخة ؛ فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن فى بعض الأحوال، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عنه تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائماً بالبدن .

فإن استثناء عين التالى لا ينتج ؛ فإنا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن — وفى نسخة بزيادة « فى بعض الأحوال فقد بان قوامه بنفسه » — بكل حال .

والتالى محال .

فالمقدم محال .

وإذا قلنا :

التالى موجود فى بعض الأحوال .

فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل ؛ فإن للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له وتدبيره .

وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما متمانعان متعاندان .

فمهما اشتغل بأحداهما انصرف عن الآخر .

وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن :

الإحساس ، والتخيل ، والشهوات ، والغضب ، والخوف ، والغم ، والوجع .

فإذا أخذت تفكر فى معقول تعطل عليك كل هذه الأشياء الأخر — وفى نسخة بدون كلمة « الآخر » — .

بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب آلة العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آفة .

والسبب فى ذلك — وفى نسخة « فى كل ذلك » — اشتغال النفس بفعل — وفى

نسخة « بفصل » — عن فعل — وفى نسخة « فصل » — ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والخوف والمرض؛ فإنه أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — مرض فى الدماغ .

وكيف يستبعد التمانع فى اختلاف جهتى فعل للنفس ، وتعدد الجهة الواحدة قد — وفى نسخة « الواحدة لا » وفى أخرى بدون الكلمتين — يوجب التمانع ؟ فإن :

الفَرَقَ يذهل عن الوجع .

والشهوة عن الغضب .

والنظر فى معقول عن معقول آخر .

وآية أن المرض الحال فى البدن ليس يتعرض لمحل العلوم، أنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس، بل تعود هيأة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم بعينها ، من غير استئناف تعلم .

* * *

الاعتراض : وفى نسخة « والاعترض » — : أنا — وفى نسخة « أن » وفى أخرى « إنما » — نقول : نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر . فقد يقوى :

بعض القوى فى ابتداء العمر .

وبعضها فى الوسط .

وبعضها فى الآخر .

وأمر العقل أيضاً كذلك فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بعد فى أن يختلف الشم والبصر ، فى أن :

الشم يقوى بعد الأربعين .

والبصر يضعف .

وإن تساويا فى كونهما حالين فى الجسم .

كما تتفاوت هذه القوى فى الحيوانات .

فيقوى الشم من — وفى نسخة « فى » — بعضها .

والسمع من — وفى نسخة « فى » — بعضها .

والبصر من — وفى نسخة « فى » — بعضها .

لاختلاف فى أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف فى حق الأشخاص ، وفى حق الأحوال .

ويكون أحد الأسباب فى سبق الضعف إلى البصر دون العقل ، أن البصر أقدم؛ فإنه مبصر فى أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمسة[1] عشر سنة ، أو زيادة ، على ما شاهدناه — وفى نسخة « يشاهد» — اختلاف الناس فيه حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ؛ لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى العادات ، فلا يمكن أن يبنى عليها علم موثوق به ؛ لأن جهات الاحتمال فيما تزيد بها القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا — وفى نسخة « ولا » وفى أخرى « فالا » — يورث شىء من ذلك يقيناً .

[٢١٩] — أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزى .

وكان الحار الغريزى يدركه النقص بعد الأربعين .

فقد ينبغى أن يكون العقل فى ذلك ، كسائر القوى ، أعنى أنه يلزم إن كان — وفى نسخة « أن يكون » — موضوعه الحار الغريزى أن يشيخ — وفى نسخة « لشيخ » وفى أخرى « بشيخ » وفى رابعة « للشيخ » — بشيخوخته .

وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل — وفى نسخة بدون عبارة « أن يشيخ . . . للعقل » — والحواس ، فليس يلزم أن تستوى أعمارها .

* * *

---

(١) كذا فى الأصول وصوابها (خمس عشرة سنة) .

[٢٢٠] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » —:

دليل تاسع

— وفى نسخة « دليل تاسع . قال أبو حامد » —

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ وهذه الأجسام — وفى نسخة « الأجزام » — لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبيا انفصل من الجنين ، فيمرض مرارا ، ويذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول :

لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التى كانت موجودة عند الانفصال .

بل كان أول وجوده من أجزاء — وفى نسخة بدون عبارة « التى كانت . . . من أجزاء » — المنى فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المنى ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم .

ونقول : هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه ، وحتى إنه يبقى منه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه — وفى نسخة « إحساسه » — .

فدل أن للنفس وجودا سوى البدن ، وأن البدن آلته .

* * *

الاعتراض: أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر ؛ فإنه يقال : إن هذا ذلك بعينه ، كما يقال فى الإنسان ، وليس يدل ذلك على أن له وجودا غير الجسم .

وما ذكر فى العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ؛ فإنه يبقى — وفى نسخة «فإنها يبقى » — فى — وفى نسخة « من » — الصبى — وفى نسخة « الصبيان » — إلى الكبر — وفى نسخة « الكبير» — وإن تبدل — وفى نسخة « ويتبدل » وفى أخرى « إن تبدل » — أجزاء — وفى نسخة « سائر أجزاء » — الدماغ — وفى نسخة « أجزاء الكبر » —

[٢٢٠] — قلت :

هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء ، فى بقاء النفس ، وإنما استعملوه — وفى نسخة «استعمله» وفى أخرى بحذف العبارتين — فى أن فى الأشخاص جوهراً باقياً من الولادة إلى الموت ، وأن الأشياء ليست فى سيلان دائم ، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فنفوا — وفى نسخة « فينفوا » ، وفى أخرى بدون العبارتين — المعرفة — وفى نسخة « المهرفما » وفى أخرى بدون العبارتين — الضرورية — — وفى نسخة « الضرورة » وفى أخرى« لضرورية » وفى رابعة بدون العبارات جميعاً — حتى اضطر — وفى نسخة « اضطروا » — أفلاطون — وفى نسخة « فلاطون » — إلى إدخال الصور ، فلا معنى للتشاغل بذلك .

واعتراض أبى حامد على هذا الدليل صحيح .

* * *

[٢٢١] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « دليل عاشر » — :

دليل عاشر

— وفى نسخة « دليل عاشر ، قال أبو حامد »—

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التى يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين ، وهو غير — وفى نسخة « علم » — الشخص المشاهد ؛ فإن المشاهد — وفى نسخة بدون عبارة « فإن المشاهد » — .

فى مكان مخصوص .

ولون مخصوص .

ومقدار مخصوص .

ووضع مخصوص .

والإنسان المعقول المطلق — وفى نسخة « المطلق المعقول » وفى أخرى بدون كلمة « المعقول» — مجرد عن هذه الأمور — وفى نسخة « الخواص» — بل يدخل فيه كل ما يطلق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد ، وقدره ، ووضعه ، ومكانه ؛ بل الذى يمكن وجوده فى المستقبل ، يدخل فيه . بل لو عدم الإنسان يبقى حقيقة الإنسان فى النقل مجرداً عن هذه الخواص .

وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص ، كليا مجرداً عن المواد والأوضاع ، حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتى — وفى نسخة « له ذاتى » وفى أخرى « ذاتى له » — كالجسمية للشجر والحيوان... إلى آخر الفصل[1].

[٢٢١] — قلت :

معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل ، هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة فى النوع ، معنى واحداً تشترك فيه ، وهى ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به . الأشخاص من حيث هى أشخاص .

من المكان ، والوضع ، والمواد .

التى من قبلها تكثرت .

فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ، ولا ذاهب — وفى نسخة «ذهاب» — بذهاب شخص من الأشخاص التى يوجد فيها هذا المعنى .

ولذلك كانت العلوم أزلية ، وغير كائنة ولا فاسدة ، إلا بالعرض ، أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو :

أى — وفى نسخة « وأى » وفى أخرى « رأى » — أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا — وفى نسخة « إلا » — أنها فاسدة فى نفسها ،

(١) انظر تمام النص فى « تهافت الفلاسفة » .

إذ لو كانت كائنة فاسدة ، لكان هذا الاتصال موجوداً فى جوهرها ولكانت لا تجتمع فى شىء واحد .

* * *

قالوا – وفى نسخة بدون عبارة « قالوا » – : وإذا – وفى نسخة « وإذ » – تقرر هذا – وفى نسخة « ذلك » وفى أخرى بدون الكلمتين – من أمر العقل ، وكان فى النفس ، وجب أن تكون النفس – وفى نسخة بدون كلمة « النفس » – غير منقسمة بانقسام الأشخاص .

وأن تكون أيضاً معنى واحداً فى زيد وعمرو .

* * *

وهذا الدليل فى العقل قوى ؛ لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شىء .

وأما النفس ؛ فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التى تعددت بها الأشخاص ؛ فان المشاهير – وفى نسخة « المشاهد » – من الحكماء يقولون ليس تخرج من طبيعة الشخص ، وإن كانت مدركة .

ومنظر هو فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – هذا الموضع .

* * *

وأما الاعتراض الذى اعترض عليهم أبو حامد ، فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصى ، والكلية عارضة له ؛ ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – يشبه – وفى نسخة « شبيه » – نظره إلى المعنى المشترك فى الأشخاص بنظر – وفى نسخة « يظن » – الحس – وفى نسخة « الجنس » – الواحد ، مراراً كثيرة ، فإنه واحد عنده ، لا أنه معنى كلى .

فالحيوانية مثلا فى زيد هى بعينها بالعدد ـ وفى نسخة بدون عبارة « بالعدد » ـ التى أبصرها ـ وفى نسخة بزيادة « بالعدد » ـ فى خالد .

وهذا كذب ؛ فإنه لوكان هذا هكذا ، لما كان بين إدراك الحس ، وإدراك العقل فرق .

* * *

ولم ننقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل [1].

(١) انظره فى كتاب (تهافت الفلاسفة) .

المسألة الثالثة *

من الطبيعيات

– وفى نسخة « المسألة التاسعة عشرة . قال ا بن رشد باستحالة الفناء على النفوس البشرية » وفى أخرى « هذه المسألة الثالثة من الطبيعيات » وفى رابعة بدون عنوان أصلا –

وكذلك قال أ بو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « أبو حامد » – بعد هذا إن – وفى نسخة « هذا » وفى أخرى « هذيان » – للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين :

أحدهما: أن النفس ، إن عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال :

---

* ومما تجدر ملاحظته أن ابن رشد فى هذه المسألة خالف طريقته من جهتين :

الجهة الأولى : أنه لم يستعمل العنوان الذى استعمله الغزالى للمسألة وقد جرى ابن رشد فى كل المسائل التى سبقت على أن يجعل عنوان المسألة التى يدرسها نفس العنوان الذى وضعه الغزالى لها .

الجهة الثانية : أنه لم يقتبس نصوص هذه ايسألة من الغزالى ثم يعقب عليها بالنقد ، بل ساق القول كله بعبارته ، ومن أراد أن يعرف وجهة نظر الغزالى من نص عبارته فليرجع إلى صفحات ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ من كتاب تهافت الفلاسفة ، الطبعة الثالثة ، نشر دار المعارف .

ولهذا لم نستعمل الأرقام التى اعتدنا أن نستعملها لنربط بها بين النص المنقود والنص الناقد ؛ لعدم وجود النص المنقود .

وعنوان هذه المسألة كما هو وارد فى كتاب « تهافت الفلاسفة » هو (مسألة : فى إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم ، بعد وجودها ، وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها) .

إما أن تعدم مع عدم البدن .

و إما أن تعدم من قبل ضد موجود لها .

أو تعدم — وفى نسخة « وتعدم » وفى أخرى « و » — بقدرة القادر .

و باطل أن تعدم بعدم البدن ؛ فإنها مفارقة — وفى نسخة « فإنه مفارق » وفى أخرى « فإنها مفارقة للبدن » وفى رابعة « و باطل أن تعدم بعدم ، فإنها مفارقة » — للبدن .

و باطل أن يكون لها ضد ؛ فإن الجوهر المفارق ، ليس له ضد

و باطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف[١] .

* * *

واعتراضهم — وفى نسخة « واعترضهم » — هو بأنا لا — وفى نسخة « بألا » — نسلم :

أنها مفارقة للبدن .

وأيضاً فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفس متعددة بتعدد الأبدان ؛ لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه ، فى جميع الأشخاص ، تلحقه محالات كثيرة .

منها : أن يكون إذا علم زيد شيئاً يعلمه — وفى نسخة « علمه » — عمرو .

و إذا جهله عمرو ، جهله — وفى نسخة « عمرو وجهله » — زيد .

إلى غير ذلك من المحالات التى تلزم هذا الوضع .

فهو يرد على هذا القول بأنها إذا نزلت متعددة — وفى نسخة

---

(١) هكذا يلخص ابن رشد أفكار الغزالى ولا يسوق عبارة الغزالى نفسها ، كما جرت عادته فى المسائل الثانى عشرة السابقة .

« معقدة » — بتعدد الأجسام ، لزم أن تكون مرتبطة بها ، فتفسد ضرورة ، بفساد الأجسام .

* * *

وللفلاسفة أن يقولوا : إنه ليس يلزم إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة .

مثل النسبة التى بين العاشق والمعشوق .

ومثل النسبة التى بين الحديد وحجر المغناطيس — وفى نسخة « المغنطيس » — أن يكون إذا فسد أحدهما ، فسد الآخر .

ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذى به تشخصت — وفى نسخة بدون عبارة « به » وفى أخرى « تشخصت به » — النفوس وتكثرت كثرة عددية ، وهى مفارقة للمواد فإن الكثرة العددية الشخصية ، إنما — وفى نسخة « أما » — أتت من قبل المادة .

* * *

لكن لمن يدعى بقاء — وفى نسخة « بفناء » — النفس وتعددها أن يقول : إنها فى مادة لطيفة ، وهى الحرارة النفسانية التى تفيض من الأجرام السماوية ، وهى الحرارة التى ليست هى ناراً . ولا فيها مبدأ نار ، بل فيها — وفى نسخة بدون عبارة « فيها » — النفوس — وفى نسخة « النفس » — المخلقة — وفى نسخة « المختلفة » — للأجسام التى ههنا ، وللنفوس التى تحل فى تلك الأجسام .

فإنه — وفى نسخة « وأنه » — لا يختلف أحد من الفلاسفة أن فى الاسطقسات حرارة سماوية ، وهى — وفى نسخة « هى » — حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات .

لكن بعضهم يسمى هذه « قوة طبيعية » سماوية .

وجالينوس يسميها « القوة المصورة » ويسميها أحياناً « الخالق »

ويقول : إنه يظهر أن ههنا صانعاً للحيوان حكيماً ، مخلقاً له ، وأن هذا يظهر — وفى نسخة بزيادة « له » — من التشريح .

فأما — وفى نسخة « وأما » — أين هو هذا الصانع ؟ وما جوهره ؟ فهو أجل من أن يعلمه الإنسان .

ومن هنا — وفى نسخة « ههنا » — يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن ؛ لأنها هى المخلقة — وفى نسخة « المختلفة » — له ، والمصورة .

ولو كان البدن شرطاً فى وجودها : لم تخلقه ، ولا صورته .

* * *

وهذه النفس أظهر ما هى : أعنى المخلقة .

فى الحيوان الغير متناسل — وفى نسخة « المتناسل » —

ثم بعد ذلك فى المتناسل .

فإنا كما نعلم أن النفس هى معنى زائد على الحرارة الغريزية ؛ إذ كانت الحراراة بما هى حرارة ، ليس من شأنها أن تفعل الأفعال المنتظمة المعقولة .

كذلك نعلم أن الحرارة التى فى البزور — وفى نسخة « البزواز » وفى أخرى « البرودة » — ليس فيها كفاية فى التخليق والتصوير — وفى نسخة « التخليق والتصور » وفى أخرى « التصوير والتخليق » — فلا خلاف عندهم فى أن فى الاسطقسات نفوساً مخلقة — وفى نسخة « مختلفة » — لنوع نوع من الأنواع ، الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن .

وكلٌّ محتاج فى كونه — وفى نسخة « كونه وتدبيره » — وبقائه إلى تدبير وقوى حافظة له .

* * *

وهذه النفوس .

إما أن تكون كالمتوسطة .

بين نفوس الأجرام السماوية .

وبين النفوس التى ههنا فى الأجسام المحسوسة .

ويكون لها ولا بد على — وفى نسخة « علم » — النفوس التى ههنا ، والأبدان ، تسليط .

ومن ههنا نشأ القول بالجن — وفى نسخة « بالجزء » —

أو تكون هى بذواتها — وفى نسخة « بذاتها » — هى التى تتعلق بالأبدان التى تكونها — وفى نسخة « تكون لها » — للشبه الذى — وفى نسخة « التى » — بينها — وفى نسخة « بينهما » —

* * *

وإذا — وفى نسخة « فإذا » — فسدت الأبدان ، عادت إلى مادتها الروحانية ، وأجسامها اللطيفة التى لا تحس .

وما من أحد — وفى نسخة « وما أعلم أحداً » — من الفلاسفة القدماء — وفى نسخة بزيادة « يقول هذا » — إلا وهو معروف بهذه النفوس .

وإنما يختلفون هل هى التى فى الأجسام؟ أو جنس اخر ، غيرها ؛

وأما الذين قالوا بواهب الصور ، فإنهم جعلوا هذه القوى عقلا مفارقاً ، وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء — وفى نسخة بدون عبارة « إلا هو معترف . . . لأحد من القدماء » — إلا لبعض فلاسفة الإسلام — وفى نسخة بدون عبارة « إلا لبعض فلاسفة الإسلام » — .

لأن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير — وفى نسخة

« تغيير » – استحالة بذواتها أولا ؛ إذ المحيل هو ضد المستحيل – وفى نسخة بزيادة « بل قال به بعض فلاسفة الإسلام » –

* * *

وهذه المسألة هى من أعوص المسائل التى فى الفلسفة .

ومن أقوى ما يستشهد به فى هذا الباب أن العقل الهيولانى يعقل أشياء لا نهاية لها فى المعقول الواحد . ويحكم عليها حكماً كليًّا .

وما جوهره هذا الجوهر ، فهو غير هيولانى أصلا ؛ ولذلك يحمد أرسطو – وفى نسخة « أرسطوطاليس » – انكسار جوراس – وفى نسخة « فيثاغورس » – فى وضعه المحرك الأول عقلا ، أى صورة بريئة من الهيولى .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – لا ينفعل عن شىء من الموجودات ؛ لأن سبب الانفعال هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – الهيولى .

والأمر فى هذا ، فى القوى القابلة ، كالأمر فى القوى الفاعلة لأن القوى القابلة ذوات المود ، هى التى تقبل أشياء محدودة .

المسألة العشرون

فى إبطال
إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ التام(١)

* * *

قال ابن رشد — وفى نسخة بدون عنوان أصلا ، وبدون عبارة « قال ابن رشد » — :

ولما — وفى نسخة « لما » — فرغ(٢) من هذه المسألة(٣) أخذ يزعم — وفى نسخة « يزعمهم » — أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد . وهذا شيء — وفى نسخة بدون كلمة « شيء » — ما وجد ، لواحد ممن تقدم ، فيه قول .

والقول بحشر الأجساد أقل ما له — وفى نسخة « أقل مما قال » — منتشر فى الشرائع ألف سنة .

والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة — وفى نسخة « الفلاسفة » — هم دون — وفى نسخة بدون كلمة « دون » — هذا العدد من السنين .

وذلك أن أول — وفى نسخة « أقل » وفى أخرى « قل » — من قال — وفى نسخة « قاله » — بحشر الأجساد ، هم أنبياء بنى إسرائيل الذين — وفى نسخة « الذى » — أتوا بعد موسى عليه السلام — وفى نسخة « عليه الإسلام » وفى أخرى بدون العبارتين جميعاً —

---

(١) ورد عنوان هذه المسألة فى كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالى ، هكذا :

[مسألة : فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحور العين ، وسائر ما وعد به الناس .

وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين] .

(٢) يعنى الغزالى .

(٣) يعنى المسألة السابقة على هذه .

وذلك بيّن من – وفى نسخة « فى » – الزبور ، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى إسرائيل

وثبت ذلك أيضاً – وفى نسخة « أيضاً ذلك » – فى الإنجيل وتواتر القول عن عيسى عليه السلام ، وهو قول الصابئة .

وهذه الشريعة قال أبو محمد – وفى نسخة « ابن أحمد » وفى أخرى « أبو حامد » – بن حزم – وفى نسخة «جارم » – إنها أقدم الشرائع .

* * *

بل القوم – وفى نسخة « القول » – يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها ، وإيماناً بها .

والسبب فى ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذى به وجود الإنسان – وفى نسخة « الناس » – بما هو إنسان ، وبلوغه – وفى نسخة « وبلوغ » – سعادته الخاصة به .

وذلك أنها ضرورية فى وجود :

الفضائل الخلقية للإنسان – وفى نسخة بدون عبارة «للإنسان» –

والفضائل النظرية – وفى نسخة بدون عبارة « والفضائل النظرية » –

والصنائع العملية .

وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له فى هذه الدار ، ولا فى الدار الآخرة ، إلا بالفضائل النظرية .

وأنه ولا واحد من هذين يتم ، ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية .

وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن – وفى نسخة « تمكن » – إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم ، فى ملة ملة ،

مثل القرابين والصلوات والأدعية ، وما يشبه ذلك من الأقاويل التى تقال فى الثناء – وفى نسخة بدون عبارة « فى الثناء » – على الله تعالى ، وعلى الملائكة والنبيين .

* * *

ويرون بالجملة أن الشرائع هى الصنائع الضرورية المدنية التى تأخذ – وفى نسخة « تؤخذ » – مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عامًّا لجميع الشرائع ، وإن اختلفت فى ذلك بالأقل والأكثر .

* * *

ويرون مع هذا أنه لا ينبغى أن يتعرض بقول مثبت ، أو مبطل – وفى نسخة « ومبطل » – فى مبادئها العامة ، مثل :

هل يجب أن يعبد الله تعالى ؟ أو لا يعبد ؟

وأكثر من ذلك :

هل – وفى نسخة بدون كلمة «هل» – هو موجود ؟ أم – وفى نسخة « أو » – ليس بموجود ؛

وكذلك يرون فى سائر مبادئه مثل القول فى وجود – وفى نسخة بدون كلمة « وجود » – السعادة الأخيرة ، وفى كيفيتها ؛

لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروى بعد الموت ، وإن اختلفت – وفى نسخة « اختفت » – فى صفة ذلك الوجود .

كما اتفقت على معرفة وجوه – وفى نسخة « وجود معرفة وجوده » – وصفاته وأفعاله ، وإن اختلفت – وفى نسخة بدون عبارة « فى صفة ذلك الوجود . . . وإن اختلفت » – فيما تقوله فى ذات – وفى نسخة « ذوات » – المبدأ وأفعاله ، بالأقل والأكثر .

وكذلك – وفى نسخة « ولذلك » – هى متفقة فى الأفعال التى

توصل إلى السعادة التي في الدار الآخره ، وإن اختلفت في تقدير هذه الأعمال .

* * *

فهى بالجملة : لما كانت تنحو — وفى نسخة « تنحوه » — نحو الحكمة بطريق مشترك — وفى نسخة « مشتركة » — للجميع ، كانت — وفى نسخة بدون عبارة « كانت » — واجبة عندهم ؛ لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض — وفى نسخة « لبعض » — الناس العقلية — وفى نسخة « العقلاء » — وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع ، بقصد تعليم الجمهور — وفى نسخة بدون كلمة « الجمهور » — عامة .

ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور .

ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام . كان التعليم العام ضروريًّا فى وجود الصنف الخاص ، وفى حياته .

إما فى وقت صباه ومنشئه — وفى نسخة « ومشيبه » — فلا يشك أحد فى ذلك .

وإما عند نقلته إلى ما يخصه — وفى نسخة « يخص » —

فمن ضرورة فضيلته — وفى نسخة « ضرورته » وفى أخرى « ضرورة » — أن لا — وفى نسخة « لا » — يستهين — وفى نسخة يستبين » — بما نشأ عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » وفى أخرى « يشاغله » —

وأن يتأول لذلك أحسن تأويل .

وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم ، لا ما يخص ،

وأنه إن صرح بشك فى المبادئ الشرعية– وفى نسخة « النوعية» – التى نشأ عليها ، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم – وفى نسخة بزيادة « أجمعين »– وصاد – وفى نسخة « وصارف » وفى أخرى « وصار » – عن سبيلهم ؛ فإنه أحق الناس بأن ينطلق – وفى نسخة « ينطق » – عليه اسم الكفر ، ويوجب له – وفى نسخة بدون عبارة « له » – فى الملة التى نشأ عليها عقوبة الكفر.

* * *

ويجب عليه مع ذلك .

أن يختار أفضلها فى أزمانه ، وإكانت كلها عنده حقًّا .

وأن يعتقد – وفى نسخة « ويعتقد » – أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه .

ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الإسلام .

وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام .

ولا يشك أحد أنه كان فى بنى إسرائيل حكماء كثيرون ، وذلك ظاهر من الكتب التى تلفى عند بنى إسرائيل المنسوبة إلى سليمان عليه السلام .

ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً فى أهل الوحى ، .وهم الأنبياء عليهم السلام ؛ ولذلك أصدق كل قضية هى أن :

كل نبى حكيم .

وليس كل حكيم نبيًّا – وفى نسخة « نبى » – ولكنهم – وفى

نسخة « والحكماء » – العلماء الذين قيل فيهم : إنهم « ورثة الأنبياء » .

وإذا كانت الصنائع البرهانية فى مبادئها المصادرات : والأصول – وفى نسخة « والأمور » – الموضوعة ، فكم بالحرى – وفى نسخة « فبالحرى » – يجب –وفى نسخة بدون كلمة« يجب »– أن يكون ذلك فى الشرائع المأخوذة من الوحى والعقل .

وكل شريعة كانت بالوحى ، فالعقل – وفى نسخة « والعقل » – يخالطها .

ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى .

والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً ؛ إذ – وفى نسخة « إذا » – كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا – وفى نسخة « لا » – بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية .

* * *

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون فى الشرائع هذا الرأى .

أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة فى ملة ملة .

والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات

عندنا ؛ فإنه لا يشك فى – وفى نسخة « يشك من » – أن الصلوات – وفى نسخة « الصلاة » – تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما قال الله تعالى .

وإن الصلاة الموضوعة فى هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه فى سائر الصلوات – وفى نسخة « الصلاة » – الموضوعة فى سائر الشرائع .

وذلك بما شرط فى عددها ، وأوقاتها ، وأذكارها ، وسائر ما شرط فيها ، من الطهار ، ومن التروك ، أعنى ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها .

* * *

وكذلك الأمر فيما قيل فى المعاد منها – وفى نسخة « فيها » – هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل فى غيرها ؛ ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ، كما قال الله سبحانه وتعالى :

[مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِى وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجرِى مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ] .

وقال عليه السلام – وفى نسخة « صلى الله عليه وسلم » –

[فيها مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر بخاطر – وفى نسخة « على قلب » – بشر] .

وقال ابن عباس رضى الله عنه :

[ليس فى الآخرة – وفى نسخة « الدنيا » – من الدنيا إلا الأسماء] .

فدل على أن ذلك الوجود .

نشأة أخرى أعلى من هذ الوجود .

وطور – وفى نسخة « وطوراً » – آخر – وفى نسخة « أخرى » – أفضل من هذا الطور .

وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور ، مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصير مدركة ذواتها ، وهي الصور العقلية .

والذين شكوا فى هذه الأشياء ، وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به ، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل . وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات .

هذا مما لا يشك – وفى نسخة « شك » – أحد فيه .

ومن قدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك – وفى نسخة « شك » – أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه .

ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقاويل التى يحتج بها عليه ، هى – وفى نسخة « وهى » – الدلائل التى تضمنها – وفى نسخة « بعضها » – الكتاب العزيز .

* * *

وما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد – وفى نسخة « خير » –

ولابد فى معاندتهم :

أن توضع النفس غير مائتة – وفى نسخة « ثابتة » – كما دلت – وفى نسخة « دل » – عليه الدلائل العقلية والشرعية .

وأن يوضع – وفى نسخة « يضع » – أن التى تعود – وفى نسخة « الذى يعود » – هى أمثال هذه الأجسام – وفى نسخة « الأمثال » – التى كانت فى هذه الدار ، لا هى بعينها ؛ لأن المعدوم لا يعود – وفى نسخة « يقدر » – بالشخص ، وإنما يعود

الموجود ــ وفى نسخة « الوجود » ــ لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد .

ولذلك لا يصح القول بالإعادة، على مذهب من اعتقد من المتكلمين .

أن النفس عرض .

وأن الأجسام التى تعاد هى التى تعدم ــ وفى نسخة « انعدم » ــ وذلك أن ما عدم ثم وجد ؛ فإنه وجد بالنوع ، لا واحد بالعدد . بل اثنان بالعدد ــ وفى نسخة بدون عبارة « بالعدد » ــ

وبخاصة من يقول منهم : إن الأعراض لا تبقى زمانين .

وهذا[١] الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل

إحداها : وفى نسخة « أحدها » — هذه .

وقد قلنا : كيف رأى الفلاسفة فى هذه المسألة — وفى نسخة بدون عبارة « وقد قلنا . . . فى هذه المسألة » — وأنها — وفى نسخة « وهى » وفى أخرى بدون العبارتين — عندهم من المسائل النظرية .

والمسألة الثانية : وفى نسخة « والثانية » — قولهم : إنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً : إن هذا القول ليس من قولهم .

والثالثة : قولهم بقدم العالم ، وقد قلنا أيضاً : إن الذين يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون .

* * *

وقال فى هذا الكتاب :

إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحانى .

وقال فى غيره :

إن الصوفية تقول : — وفى نسخة « يقولون » — به ، وعلى هذا

---

(١) كذلك فى هذا المقام لم يستعمل ابن رشد العنوان الذى استعمله الغزالى فى تهافت الفلاسفة فى هذا المقام . والعنوان الذى استعمله الغزالى فى هذا المقام هو :

[خاتمة : فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفيرهم ؟ ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ؛

والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه . . .]

فليس يكون تكفير – وفى نسخة « يكون على تكفير » – من قال بالمعاد الروحانى ، ولم يقل بالمحسوس إجماعاً .

وجوز – وفى نسخة « وجواز » – هو – وفى نسخة « هذا » وفى أخرى بدون الكلمتين – القول بالمعاد الروحانى .

وقد تردد أيضاً فى غير – وفى نسخة بدون كلمة « غير » – هذا الكتاب فى التكفير بالإجماع .

وهذا كله كما ترى تخليط .

ولاشك – وفى نسخة « يشك » – أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة ، كما أخطأ على الحكمة .

والله الموفق للصواب ، والمختص بالحق من – وفى نسخة « ما » – يشاء – وفى نسخة بدون عبارة « وقد تردد أيضاً . . . من يشاء » .

* * *

وقد رأيت أن أقطع ههنا القول فى هذه الأشياء .

والاستغفار من التكلم فيها .

ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ، وهو كما يقول جالينوس رجل واحد – وفى نسخة بزيادة « خير » – من ألف .

والتصدى إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله .

ما تكلمت فى ذلك علم الله بحرف .

وعسى الله أن يقبل العذر فى ذلك ، ويقبل العثرة بمنه ، وكرمه ، وجوده ، وفضله – وفى نسخة « وفضله وجوده » وفى أخرى بحذف العبارة كلها – لارب غيره – وفى نسخة بزيادة « تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب » – والحمد لله رب العالمين .

فهرس القسم الأول

الصفحة

كتاب تهافت التهافت

المسائل الإلهية

الصفحة

الصفحة

دليل ثان للفلاسفة
على قدم العالم

---

(١) لكن هل عدم الصحة هذا راجع إلى أن من يرد عليهم الغزالى من فلاسفة الإسلام تأدى بهم قلة تحصيلهم لمذاهب القدماء إلى فهم غير صحيح للمشكلة ، انظر الفقرة رقم (١٤٠) من الفهرس ؟ أم هو راجع إلى صنيع الغزالى نفسه؟ إن الأمر يحتاج إلى مراجعة أرسطو ومراجعة ابن سينا والفارابى ، لمقارنة ما قالاه بما قاله هو ، ثم مقارنة ما قالاه بما حكاه الغزالى عنهما .

الصفحة

صيغة ثانية للفلاسفة

فى إلزام قدم الزمان

---

(١) عندى أن تجويز زيادات لانهاية لها لاتتأدى إلى وجود جسم لانهاية له ؛ لأن كل زيادة تضاف هى إضافة محدود إلى محدود .

ثم إن أدلة الفلاسفة على تناهى الأبعاد لم تتم وقد أوردت عليها فى بعض كتبى طعوناً لم أجد حتى الآن فيما اطلعت عليه من كتب الفلاسفة مايدفعها .

وأخيراً ما هو مبرر كون نقص حجم العالم عما هو عليه مستحيلا ؟

الوجه الثانى : — انظر الفقرة التى قبل السابقة — أنه لوكان مستحيلا أن يكون العالم أكبر مما هو عليه، لكان كونه على هذا المقدار واجباً ، والواجب مستغن عن العلة

ابن رشد يرد هذا الوجه — انظر الفقرة السابقة — بأن الواجب — فيما يرى ابن سينا — قسمان : واجب بذاته . وواجب بغيره[1] . . . .

ابن رشد يرد على هذا الوجه — انظر الفقرة رقم (١٧٣) من الفهرس — برد آخر غير الرد الذى استعاره من ابن سينا — انظر الفقرة رقم (١٧٤) من الفهرس — يؤول إلى أنه من الجائز أن يكون الشيء لا فاعل له ولا صانع ، وفى الوقت ذاته لا يقال إنه واجب[2] . . . .

ابن رشد يقرر أنه لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء وكيفياتها وموادها ، لارتفعت الحكمة[3] . . . .

---

(١) ويقف ابن رشد عند هذا الحد الذى يقتصر على عزو هذا التقسيم إلى ابن سينا ولعله يعنى أن كون العالم على المقدار الذى هو عليه، واجب بالغير ، حتى لا يلزم ما يريد الغزالى أن يلزمهم به من أنه لو كان العالم واجباً لكان مستغنياً عن العلة؛ لأن الذى يستغنى عن العلة هو الواجب بالذات لا الواجب بالغير .

غير أن اللجوء إلى هذا الجواب إن أفاد فى دفع إلزام استغناء العالم عن العلة فإنه لا يفيد فى أصل المشكل . وهو كون الزيادة على مقدار العالم أو النقص منه مستحيلا على ما ذهب إليه ابن رشد وأكد ذهابه إليه بأن أرسطو صرح به — انظر الفقرتين رقم (١٦٧) و (١٦٩) — لأن اعتبار كون مقدار العالم على ما هو عليه واجباً بالغير ، والغير هنا هو إرادة الله ، اعتراف من ابن رشد بوجهة نظر الغزالى الرامية إلى أن مقدار العالم قابل بحسب الإمكان الذاتى إلى الزيادة والنقص ، وإنما كان على ما هو عليه بسبب تخصيص إرادة الله له بذلك المقدار .

وما أظن أن ابن رشد يخفى عليه ما ينطوى عليه جوابه هذا من التناقض الواضح فهل يلجأ الفلاسفة العظام إلى مثل ما يلجأ عامة المتعلمين إليه من المغالطات؟ وهل تكون الحقيقة رخيصة إلى هذا الحد؟ فمنذ من إذن تكون الحقيقة أعز وأعظم من كل شيء ؟ لعل الأنبياء وحدهم هم المختصون بإكبار الحقيقة .

(٢) فماذا نقول عنه إذن ؟ هل نقول : إنه مستحيل ؟ كيف والمستحيل لا يوجد ؟ أم نقول عنه : إنه ممكن؟ كيف والممكن لابد له من فاعل وصانع ؟ هل نقول : إنه : لا واجب ، ولا مستحيل ، ولا ممكن ؟ إن الفلاسفة أنفسهم هم الذين علمونا أن القسمة ثلاثية . فمن أين لنا بقسم رابع ؟

ألا إنها عظات وعبر تصيح بأن الحقيقة لم تلق بنفسها فى أحضان من سموا بالفلاسفة وتطلب إليهم، وحدهم أن يكونوا أصحابها وحماتها ، ألا فلتؤخذ الحقيقة ممن سموا بالفلاسفة — إذا أخذت منهم — بحيطة وحذر ولقد أعز الحقيقة وعرف لها قدرها، من فتح أمام طالبها كل طريق تؤدى لطالبها ، حيث قال « الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها التقطها» نعم إن ذلك إعزاز لها وعرفان بقيمتها لأن احتكارها لدى من يؤثر الباطل عليها امتهان لها ليس بعده من امتهان .

(٣) إن تسليم ذلك لا يقتضى أن تكون هذه الضرورة ذاتية فى الأشياء لم لا يجوز أن تكون ضرورة غيرية اقتضتها إرادة الله ؟ فالعبرة بالضرورة ذاتها وما ينجم عنها من آثار ، لا بمصدرها ، وأنها نابعة من ذات الأشياء أو مفروضة عليها من خارج بل إن هذه الضرورة إذا كانت وافدة على الأشياء من قوة حكيمة كانت آثارها أكمل وأوفق بالمصلحة .

الصفحة

الوجه الثالث : — انظر الفقرة رقم (١٧١) من الفهرس — أن نقابل الفاسد بفاسد مثله ، فنقول : لم يكن العالم وجوده ممكناً بل وافق الوجود الإمكان . . .

الغزالى ينتقل من مقابل الفاسد بالفاسد — انظر الفقرة السابقة — إلى جواب تحقيقى يقوم على أساس أن ما ذكروه من لزوم تقدير إمكانات لا نهاية لها ، لا معنى له .

ابن رشد يرد على الغزالى — انظر الفقرة السابقة — بأن جحد تقدم الإمكانات على الشيء الممكن جحد للضرورة . . . .

ابن رشد يقرر أن من لا يقدر على الممتنع لا يكون عاجزاً ؛ لأن الممتنع غير مقدور .

ابن رشد يقرر أن الله لم يزل قادراً على الفعل ، فليس هنالك ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده . . . .

ابن رشد يقرر أن ما لا سبيل للعقل إلى إدراكه ، فسبيل إدراكه الشرع . . .

ابن رشد يقرر : أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه شىء يتوقف فعله عليه . . . .

دليل الفلاسفة الثالث

على قدم العالم

لم يزل العالم ممكناً قبل وجوده . فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالا وجوده أبداً ١٨٥

أرسطو يقرر أن الإمكان فى الأمور الأولية ضرورى . . . . . .

الغزالى يعترض على دليل الفلاسفة الثالث . بأن العالم لم يزل ممكن الحدوث ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن ممكن الحدوث . . . .

الغزالى يقارن بين قول الفلاسفة فى الزمان ، وقولهم فى المكان ، ويقول إن لزم امتداد الزمان إلى ما لا نهاية لزم امتداد المكان إلى ما لا نهاية . . . .

ابن رشد يقرر أن من وضع قبل العالم إمكانات لا نهاية لها ، يلزمه أن يكون قبل هذا العالم عوالم لا نهاية لها . . . .

دليل الفلاسفة الرابع

على قدم العالم

الحادث إنما هو الصور والأعراض التى تقوم بالمادة . أما المادة فقديمة . . . ١٨٩

الغزالى يقرر أن الإمكان والوجوب والاستحالة قضايا عقلية . . . . . .

لا تحتاج إلى موجود تقوم به بدليل ثلاثة أمور . . . .

المسألة الثانية

فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة

(١) كرر ابن رشد هذا الإتهام ضد الغزالى ، وهو مما يؤيد وجهة نظرنا فى أن كتاب « تهافت الفلاسفة » للعامة لا للخاصة .

الصفحة

الصفحة

دليل الفلاسفة الثانى
على أبدية العالم

إما أن يكون واجب الوجود بذاته ، أو موجوداً بغيره . . . . . .

الغزالى يعترض على مصطلح الفلاسفة فى الفاعل والمفعول . . . .

ابن رشد يرى أن الجمادات تفعل وتسمى فاعلة ، كالنار التى تقلب كل رطب و يابس ناراً أخرى مثلها ، وكالقوى الطبيعية التى فى أبدان الحيوان التى تصير الغذاء جزءاً من المغتذى . . . .

الغزالى يرى أن تسمية غير المريد فاعلا تسمية مجازية . . . .

ابن رشد يرى أن الفعل :

إن أريد به إخراج الشيء من الكمون إلى الظهور ، فالجمادات ونظائرها تسمى فاعلة على سبيل الحقيقة

وإن أريد به إخراج الشيء من الكمون إلى الظهور بالإرادة فالجمادات ونظائرها لا تسمى فاعلة إلا على سبيل المجاز . . . .

الغزالى يستنكر أن ينقسم الفعل إلى ما يكون بالإرادة وإلى ما يكون بغير الإرادة . .

ابن رشد يؤكد أن من أخرج غيره من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فهو فاعل على سبيل الحقيقة — انظر رقم (٢٦١) مكرر — . . . . . .

ابن رشد يقرر أن قسمة (الفاعل) إلى ما يفعل بطبعه وإلى ما يفعل باختياره ليست بقسمة اسم مشترك وإنما هى قسمة الجنس . . . .

الغزالى يقرر أن قولنا فعل بالاختيار ليس دليلا على قسمة الفعل إلى فعل بالاختيار وفعل لا بالاختيار ، لأنه إنما يقال « فعل بالاختيار » عند إرادة رفع احتمال المجاز . كما يقال : قال بلسانه ، ونظر بعينه مع أن القول لا يكون إلا باللسان ، والنظر لا يكون إلا بالعين ، ومبرر ذلك رفع احتمال المجاز . . . . . .

ابن رشد يقرر أن هناك فرقاً بين قولنا (فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة) وبين قولنا (نظر بعينه) لأن أحداً لا يقول (نظر فلان بعينه) و (نظر بغير عينه) كما يقال (فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة) فالترديد فى الثانى دليل على القسمة ، وعدم الترديد فى الأول دليل على أنه لرفع احتمال المجاز فقط . . . . .

هل تصلح اللغة أن تكون فيصلا فى هذا الخلاف ؟ أم أن الأمر أمر المنطق والفلسفة ؟

الغزالى يحتج لرأيه بأنه لو توقف حادث فى حصوله على أمرين اثنين

إحداهما إرادى

والآخر غير إرادى

كمن قتل شخصاً بإلقائه فى النار

الصفحة

لأسند الفعل إلى الأمر الإرادى ، دون غيره ، وقيل — فى مثالنا — قتل فلان فلاناً بالنار ، ولا يقال : قتلت النار فلاناً ٢٧٠

ابن رشد يفرق بين من أحرقته النار مع تدخل شخص وبين من أحرقته النار دون تدخل شخص

فى الأول : ينسب الفعل حقيقة إلى الشخص . . . .

وفى الثانى : ينسب الفعل حقيقة إلى النار وحدها (تعليق : ولكن لماذا يعزى الفعل إلى الشخص وحده فى الحالة الأولى ، ولا يجعل للنار دخل فيه ، إن كانت النار عاملا مشاركاً وتصلح أن تكون عاملا مستقلا)؟ . . . . . .

معنى قول الفلاسفة : (إن الله ليس مريداً) . . . .

هل يصح أن يقال : « إن الله ليس فاعلا للأشياء ، ولكنه سبب لا يتم وجود الأشياء إلا به ؟ ». . . . .

الغزالى يقرر : أن الفعل الحقيقى ما يصدر عن إرادة ، وأما ما يصدر لا عن إرادة ، فليس بفعل حقيقى . . . .

ابن رشد يتهم الغزالى بأنه ينسب إلى الفلاسفة مالم يقولوه . . . . . .

الوجه الثانى

فى إبطال كون العالم فعلا لله على أصلهم

الغزالى يفسر الفعل بالإحداث أو بإخراج الشىء من العدم إلى الوجود وبناء عليه فالقديم لا يكون مفعولا ، ولا يصلح أن يكون موضوعاً للفعل ٢٧٥

ابن رشد يقرر أن قدم العالم معناه أنه فى حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول وعلى هذا فاسم الحدوث أولى به من القدم . . . .

ما الذى يتعلق به فعل الفاعل ؟ أهو الوجود ؟ أو العدم ؟ أو كلاهما ؟ العدم لا يصلح أثراً للفاعل ، لا منفرداً ولا مع الوجود . فبقى أن أثر الفاعل هو الوجود . ولكن هل الوجود أثر للفاعل من حيث إنه وجود فقط ؟ أو من حيث إنه وجود سبقه عدم ؟ . . . .

ابن رشد يقرر أن هذا التقسيم لابن سينا ويقرر أنه تقسيم سفسطائى . . . .

الوجود الذى يتعلق به الفعل هو الوجود الذى بالقوة لا الوجود الذى بالفعل .

الفرق بين المخلوقات والمصنوعات . . . .

الصفحة

الصفحة

إن تساهل متساهل فسمى الدائم الوجود فعلا لغيره كان متجوزاً فى الاستعارة . .

هل حركة الماء بسبب حركة الإصبع تنسب إلى الإصبع فتكون فعلا له ، أو الفاعل فى الحقيقة هو المريد صاحب الإصبع ؟ أو هو الله ؟ . . . . .

الغزالى يتهم الفلاسفة بأنهم ينفون الفعل حقيقة عن الله . . . . . .

ابن رشد يفرق بين العلة التى هى صورة والعلة التى هى غاية فيجعل الفعل لازماً عنهما حتما ، وبين العلة التى هى فاعل فلا يجعل الفعل لازماً عنها . . .

ابن رشد يتهم الغزالى بأنه فى بعض مواقفه يقوم من الفلاسفة مقام الوكيل الذى يقر على موكله بما لم يأذن له فيه . . . .

معنى حدوث النفس حدوثاً إضافياً هو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال . . . .

ابن رشد يقرر أنه لا يقف على مذاهب الفلاسفة بخصوص اتصال النفس بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال إلا من نظر فى كتبهم على الشروط التى وضعوها ، مع فطرة فائقة ومعلم عارف . . . .

ابن رشد يتهم الغزالى بخصوص تعرضه لهذه الأفكار العويصة تعرضاً يغرى بها من ليس أهلا للوقوف عليها ، بأنه يأتى عملا شائناً فالغزالى لا يخلو — فى نظر ابن رشد — من أنه :

قد فهم هذه الأشياء على حقيقتها ثم ساقها على غير حقيقتها . وهذا من فعل الأشرار وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض للقول فيما لم يحط به علماً وهذا من فعل الجهال

والغزالى يجل — عند ابن رشد — عن هذين الوصفين ، ولكنه إجلال يوضع ليرفع إذ ما يلبث ابن رشد أن يقول : ولكن لكل جواد كبوة ، وكبوة أبى حامد هى وضعه كتاب « تهافت الفلاسفة » ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه .

وقد نبهنا فى مقدمة الكتاب إلى أن الموضوعات التى طرقها الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » قد طرقها من قبله « ابن سينا » و « الفارابى » وتعرض لها كذلك علماء الكلام فلم تكن سراً والغزالى هو أول من كشفها :

ولكن يبدو أن الغزالى تناولها بطريقة أفزعت الفلاسفة ، وأطارت صوابهم أليس يقال « إن الغزالى ضرب الفلسفة ضربة لم تقم لها بعد فى المشرق قائمة » ؟

فالهجوم العنيف الموفق من الغزالى على الفلسفة هو الذى أغاظ الفلاسفة ،

وأغاظ ابن رشد خاصة . . . .

الفلاسفة يرون أن الإمكان ليس حكماً من أحكام العقل ، ولكنه أمر يكشفه العقل ويعلمه « فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه . والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم . والمعلوم إذا قدر انتفاؤه انتفى العلم

فالعلم والمعلوم أمران اثنان أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقرير الإمكان وغفلتهم عنه ، لكنا نقول لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات نفسها باقية . ولكن العقول غفلت عنها

ولو عدمت العقول بقي الإمكان لا محالة » . . . .

الفلاسفة يستدلون على أن الإمكان وصف إضافي يستلزم وجود موصوفه فيقولون :

أولا : إن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه . ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود ، مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة

فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه

وأما الوجوب فلايخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب) . . . .

ويقولون ثانياً :

(كون السواد ممكناً في نفسه غلط ، فإنه إن أخذ مجرداً دون محل يحله كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر هيأة في جسم ، فإن الجسم مهيأ تتبدل هيأته ، والتبدل ممكن على الجسم . وإلا فليس للسواد نفس مجردة حتى يوصف بالإمكان) . . . .

ويقولون ثالثاً :

« النفس قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان

ومن سلم حدوثه ، فقد سلم فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع ، فتكون في مادة وإمكانها مضاف إلى مادتها

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فمعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة

فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ؛ فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها : إذ هي المدبرة والمستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق) . . . .

ابن رشد يوافق على ما ذهب إليه الفلاسفة فى قضية الإمكان . . . . .

قال الغزالى :

(إن رد الإمكان والوجوب والامتناع إلى قضايا عقلية صحيح) . . . .

الغزالى يفند ما اعترض به الفلاسفة من أن (قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعى معلوماً والعلم غير المعلوم ، فيكون الإمكان مقتضياً لممكن موجود فى الخارج)

قائلا (إن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة فى العقل عندكم . وهى علوم ، لا يقال لا معلوم لها ، ولكن يقال : لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرحوا هم بأن الكليات موجودة فى الأذهان ، لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية ، وهى محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها ، قضية مجردة عن المادة

فإذن اللونية قضية مفردة فى العقل ، سوى السوادية والبياضية ، ولا يتصور فى الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان

ويثبت فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل . ويقال هى صورة وجودها فى الأذهان ، لا فى الأعيان

فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الإمكان كلى له جزئيات موجودة خارج الذهن ، كسائر الكليات)

ابن رشد يقرر أن العلم لا يتعلق بالكلى من حيث هو كلى ، ولكنه يتعلق بالجزئيات على وجه كلى يفعله الذهن فى الجزئيات ، عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد . لكن يبدو أن ابن رشد — الذى يتهم الغزالى بالسفسطة فى قوله إن هناك معلومات وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان كالكليات — هو المسفسط أو هو واهم ، ذلك أن ابن رشد يخلط بين علم الكلى

وبين انتزاعه فالكلى حين ينتزع لا بد من استحضار الجزئيات وملاحظة المشترك بينها ثم الدلالة عليه بكلمة خاصة

لكن بعد ذلك تصبح هذه الكلمة بعد العلم بمدلولها ، حين يستعملها الإنسان ينتقل الذهن بواسطتها إلى مفهومها الكلى ؛ وقد لا ينصرف الذهن إلى الجزئيات

الداخلة تحت الكلى أصلا حين لا يتعلق بها غرض ، كما إذا قلنا : الحيوان جنس ، والإنسان نوع وهكذا .

فالقول بأن العلم لا يتعلق إلا بالجزئيات ، والكلى إنما هو ضابط لها فقط ، غير مسلم . . . .

ابن رشد يقرر أن الكلى ليس بمعلوم بل به تعلم الجزئيات ، وقد ناقشنا هذا فى الفقرة السابقة فراجعها . . . .

ابن رشد يقرر أن الكلى موجود فى طبيعة الأشياء الجزئية بالقوة . . . .

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة حين يقولون : « الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان » يعنون أنها موجودة بالفعل فى الأذهان ، لا فى الأعيان ، ولا يريدون أنها ليست موجودة أصلا فى الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة فى الأعيان أصلا ، لكانت كاذبة ، أى إذا لم يكن لها فى الخارج دلالة أصلا ، لا بالقوة ولا بالفعل لكانت كاذبة حين يراد بها شىء خارجى

الغزالى يناقش الفلاسفة فى قولهم : (لو قدر عدم العقلاء ، أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم)

فيقول (ولو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ، هل كانت القضايا الكلية — وهى الأجناس والأنواع — تنعدم؟ فإذا قالوا: نعم ، إذ لا معنى لها إلا قضية فى العقول فكذلك قولنا فى الإمكان ، ولا فرق بين البابين

وإن زعموا أنها تكون باقية فى علم الله تعالى : فكذا القول فى الإمكان فالإلزام واقع) . . . .

ابن رشد يقرر أن الكلى له وجود بالقوة خارج الذهن فى الجزئيات التى يصدق عليها

الغزالى يناقش الفلاسفة فى قولهم : «إن الامتناع له مادة يضاف إليها ، هى المادة الموصوفة بالضد ، التى توصف باستحالة أن يقوم بها ضده : ما دام هو قائماً بها»

فيقول : ليست المحالات محصورة فى قيام الضد بمحل ضده ، إذ هنالك محالات ليست كذلك فشريك الله تعالى محال ، وليس هنالك مادة تضاف إليها استحالته . ثم يضيف الغزالى قائلا (فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك انفراد الله تعالى بذاته .

وأن توحده واجب

والانفراد مضاف إليه

الصفحة

فنقول لهم : إن توحده ليس بواجب فإن العالم موجود معه ، فليس منفرداً
فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إليه
قلنا : معنى انفراد الله تعالى عن العالم ، ليس كانفراده عن النظير ، فإن
انفراده عن النظير واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب) . .

ابن رشد يقرر (أن قضايا العقل إنما هى حكم له على طبائع . . . ٣٠٣
وجود الأشياء خارج النفس ، فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع ، لكان
قضاء العقل بذلك كلا قضاء ، ولم يكن هنالك فرق بين العقل والوهم
ووجود النظير لله تعالى ممتنع الوجود فى الوجود ، كما أن وجوده واجب الوجود فى
فى الوجود)

وفى هذا النص ما يفيد أن العقل لا يقضى إلا على شىء فى الخارج ولكن ليس
فيه ما يوضح كيف نقضى باستحالة شريك البارى ، وشريك البارى ليس موجوداً
فى الخارج . . . .

الغزالى يذكر مثلاآخر لوجود الحكم العقلى من غير أن يكون له مادة يضاف إليها ، فيقول
(النفوس الحادثة لها ذوات مفردة ، وإمكان سابق على الحدوث وليس ثم
ما يضاف إليه الحدوث
وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تديرها النفوس ، فهذه إضافة بعيدة
فإن اكتفيتم بهذا ، فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليها
يمكن فى حقه أن يحدثها ، فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعاً
فيه . ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المنفعل إذا لم يكن انطباع
فى الموضعين) . . . .

ابن رشد يجيب عن استشكال الغزالى السابق ، فيقول (الجواب أنه لا يمتنع أن
يوجد من الكمالات التى تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله ، مثل الملاح فى
السفينة ، والصانع مع الآلة التى يفعل بها
فإن كان البدن كالآلة للنفس فهى هيأة مفارقة
وليس الإمكان الذى فى الآلة ، كالإمكان الذى فى الفاعل ، بل توجد الآلة
فى الحالتين جميعاً ، أعنى الإمكان الذى فى المنفعل والإمكان الذى فى الفاعل
ولذلك كانت الآلات محركة ومتحركة
فمن جهة أنها محركة يوجد فيها الإمكان الذى فى الفاعل

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذى فى القابل

فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذى فى القابل ، هو بعينه الذى فى الفاعل

فلا منفعة للمعاندة بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر) . . . . . .

الغزالى لم يلتزم فى كتاب « تهافت الفلاسفة» بيان ما يراه صواباً فى المشكلات التى آثارها ، وإنما التزم بيان فساد كلام الفلاسفة وإظهار أن أدلتهم لا تثبت دعواهم . . . .

الغزالى يعد بأن يذكر الرأى الحق فى كتاب خاص اسمه كتاب« قواعد العقائد». .

ابن رشد يقرر أن صنيع الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة» ينطبق عليه أنه معاندة غير تامة حيث عارض الإشكالات بالإشكالات ، وأوقع من يطلع عليه فى حيرة وشك

ويقرر ابن رشد أن صنيع الغزالى كان ينبغى أن يجرى على وفق المعاندة التامة

ويوضح ابن رشد المعاندة التامة قائلا : (والمعاندة التامة إنما هى التى تقتضى إبطال مذهبهم بحسب الأمر فى نفسه لا بحسب قول القائل به

مثل إنزاله أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهنى مثل دعواهم ذلك فى الكلى ، فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون الإمكان قضية مستندة إلى الوجود

وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين

إما إبطال كون الكلى فى الذهن فقط

وإما كون الإمكان فى الذهن فقط

وقد كان واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين ، وتشكيكهم اثلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب[1] ، أو يموت هو قبل وضعه وهو الكتاب الذى لم يصل إلينا بعد ، ولعله لم يؤلفه»[2]

ابن رشد يتهم الغزالى بأنه (راجع فى العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أبينها وأثبتها فى ذلك ، وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى « مشكاة الأنوار»

---

(١) يعنى كتاب « قواعد العقائد » .

(٢) هذا الكتاب قد ألفه الغزالى وأسماه « قواعد العقائد » وهو باب من أبواب كتاب « إحياء علوم الدين » .

الوجه الثالث

فى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم ، بشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، هو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ؟ والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلايتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم

ابن رشد يقرر أن ماحكاه الغزالى عن الفلاسفة فى الفقرة السابقة شيء لم يقبله إلا المتأخرة من فلاسفة الإسلام ٢٩٢

الغزالى يصور رأى الفلاسفة فى نشأة العالم وصدوره ، يقول (العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر منه تعالى موجود ، واحد ، وهو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أى هو جوهر قائم بنفسه مجرد غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه فى لسان الشرع بـ « الملك . . . إلخ) . . .

الغزالى يقول (اختلاف الفعل و كثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ، كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف مانفعل بقوة الغضب ؟

وإما أن يكون لاختلاف القوى ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ؟

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره

وهذه الأقسام كلها فى المبدأ الأول محال ، سوى الكثرة بطريق التوسط) . .

الغزالى يناقش نظرية صدور العالم عن الله عند الفلاسفة يقول . . . .

(فيلزم من هذا أن لايكون فى العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً .

وليس الأمر كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً

والإنسان مركب من جسم ونفس .

والفلك عندهم كذلك
فكيف وجدت هذه المركبات ؟
ألا أن ذلك يبطل قولهم : إن الواحد لايصدر منه إلا واحد) . . . .

ابن رشد يفند نقد الغزالى لنظرية الصدور عند الفلاسفة ، يقول (هذا إنما يلزم من
جعل هذا المطلب عامًّا فى جميع الموجودات
وأما من قسم الموجود إلى .
الموجود المفارق .
والموجود الهيولانى المحسوس .
فإنه جعل المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المعقول ، فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة ، المادة والصورة ،وجعل بعضها لبعض فاعلات .
وجعل المبادئ المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول ، هولها مبدأ .
وذلك مبين فى كتبهم . . . فليس تلزمهم هذه الشكوك
وهذا هو مذهب أرسطو) . . . .

ابن رشد يقرر أن القضية القائلة (أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد ، هى قضية
اتفق عليها القدماء ، حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلى ،وهم يظنونه الفحص البرهانى .
فاستقر رأى الجميع منهم على :
أن المبدأ واحد للجميع
وأن الواحد يجب أن لايصدر عنه إلا واحد
فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة) . . . .

ابن رشد يقرر (أنه كان معتقداً فى القديم أن المبادئ الأولى ، اثنان :
أحدهما للخير .
والآخر للشر .
وذلك أنه لايمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة
فلما تأمل القدماء الموجودات ، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة ، هى النظام الموجود فى العالم ، اعتقدوا أن مصدر العالم يجب أن يكون بهذه الصفة) . . .

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة (اعتقدوا أنه لمكان وجود الخير من كل موجود ، أن الشر

الصفحة

حادث بالعرض . . . وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد
إلا أن يشوبها شر .
فاقتضت الحكمة أن يوجد الخير الكثير ، وإن كان يشوبه شر يسير ؛ لأن وجود
الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير) . .
ابن رشد يستعرض إجابات الفلاسفة حول مشكلة كيف تصدر الكثرة عن الواحد
انظر فيما سبق الفقرة رقم (٢٩٢) والفقرة رقم (٢٩٩) . . . .
رأى « انكساجوراس » . . . .
رأى « أفلاطون » . . . .
ابن رشد يقرر أن المشهور فى أيامه هو (أن الواحد الأول صدر عنه صدوراً أولاً ،
جميع الموجودات المتغايرة)
وأن قضية (أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد) صارت مرفوضة — انظر فيما سبق
الفقرة رقم (٢٩٢) — . . . .
ابن رشد يشرح كيفية صدور العالم عن الله بناء على مبدأ أنه قد صدر عنه جميع
الموجودات المتغايرات مباشرة ، محاولا أن يتفادى ما اعترض به الغزالى على الفلاسفة
ابن رشد يقرر أن (الأشياء التى حركت الفلاسفة لشرح صدور العالم عن الله بهذه
الطريقة ، ليس يمكن أن تبين ههنا إذا كانوا قد بنوها على أصول ومقدمات
كثيرة تبين فى صنائع كثيرة ، وبصنائع كثيرة ، بعضها مرتب على بعض) . .
ابن رشد يقرر (أن الفلاسفة من أهل الإسلام — كأبى نصر وابن سينا — لما سلموا
لخصومهم .
أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد .
وأن الفاعل الواحد لايكون منه إلا مفعول واحد .
وكان الأول عند الجميع واحداً .
عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الأمر إلى أن لم يجعلوا الأول
هو المحرك الحركة اليومية ، بل قالوا :
إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم .
وصدر عن محرك الفلك الأعظم .
الفلك الأعظم .
ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الأعظم .
إذ كان هذا المحرك مركبًا :

مما يعقل من الأول .

وما يعقل من ذاته .

وهذا خطأ على أصولهم ؛ لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد فى العقل الإنسانى، فضلاً عن العقول المفارقة) . . . .

ابن رشد يقرر أن مالزم الفارابى وابن سينا من الخطأ المشار إليه فى الفقرة السابقة ، ليس يلزم أرسطو) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل واحد ،

ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب ، فاعل مطلق .

والذى فى الشاهد ، فاعل مقيد

والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق

والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول) . . . .

دليل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة . .

دليل أرسطو على أن العقل المنفعل لا كائن ولا فاسد ، من قبل أنه يعقل كل شيء . . . .

أرسطو يرى (أن الأشياء التى لايصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل :

ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض .

فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك ، فمعطى الرباط هو معطى الوجود .

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه ، واحداً ، والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة فى موجود ، وجود ذلك الموجود .. وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة التى فى موجود

من الأشياء الحارة ، عن الحار الأول الذى هو النار ، وتترقى بها) . . . .

الصفحة

ابن رشد ينقل عن أرسطو قوله (إن العالم واحد ، صدر عن واحد ، وإن الواحد هو سبب الوحدة ، من جهة ، وسبب الكثرة من جهة) ثم يعقب ابن رشد قائلا (ولما لم يكن من قبله ، وقف على هذا ، ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده .

وإذا كان ذلك كذلك ، فبيّن أن ههنا موجوداً واحداً ، تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها كثيرة فإذن عن الواحد بما هو واحد واجب ، أن توجد الكثرة أوتصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن تقول .

وهذا بخلاف ماظن من قال : إن الواحد يصدر عنه واحد .

فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء ، فعليك أن تتبين قولهم هذا ، هل هو برهانى ؟ أم لا ؟ أعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى حتى صار ظنيا) انظر الفقرة رقم (٢٩٢) .

الغزالى يوضح أقسام الموجودات عند الفلاسفة يقول (الموجودات تنقسم : إلى ماهى فى محل ، كالأعراض والصور .

وإلى ماليست فى محل .

وهذه تنقسم :

إلى ماهى محل لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ماهى ليست بمحل ، كالموجودات التى هى جواهر قائمة بأنفسها .

وهى تنقسم :

إلى مايؤثر فى الأجسام ، ونسميها « نفوسًا » .

وإلى مالا يؤثر فى الأجسام ، بل فى النفوس ونسميها « عقولا »

فأما الموجودات التى تحل فى المحل ، كالأعراض ، فهى حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ هو :

حادث من وجه .

دائم من وجه .

وهى الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها

وإنما الكلام فى الأصول القائمة بأنفسها لا فى محل ، وهى ثلاثة :

أجسام ، وهى أخسها .

وعقول مجردة ، وهى التى لاتعلق لها بالأجسام ، لابالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها ، وهى أشرفها .

ونفوس : وهى أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعًا من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها .

فهى متوسطة فى الشرف ، فإنها تتأثر من العقول ، وتؤثر فى الأجسام) . .

الأجسام عشرة

تسع سموات

والعاشر المادة التى هى حشو مقعر فلك القمر . . . .

السموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب فى الوجود . فالمبدأ الأول ، فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ، ولامنطبع فى جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه . . . إلخ) . . . .

المواد تمتزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان) . . . .

العقول عشرة

وتحت كل عقل من العقول ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه) . .

من أين حصل هذا التثليث فى المعلول الأول ؟

الغزالى يجيب — على لسان الفلاسفة — عن هذا السؤال قائلا (لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه .

ولزمه ضرورة ، لامن جهة المبدأ :

أن عقل المبدأ

وهو فى ذاته ممكن الوجود . وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل من ذاته . . . إلخ . . . .

بن رشد يقرر أن حكاية الغزالى نظرية الفلاسفة فى كيفية نشأة الكثرة عن الواحد (تخرص على الفلاسفة من ابن سينا ، وأبى نصر وغيره) وهذا يعنى أن ابن سينا وأبا نصر ، خالفا فى هذه النظرية المذهب القديم .

وسواء اعتبر ذلك خطأ أو صوابًا ، فهو على كل حال جانب من جوانب التجديد الذى يضاف إلى فلاسفة المسلمين . . . .

ابن رشد يحكى مذهب قدماء الفلاسفة فى نظرية نشوء العالم عن المبدأ الأول .

يقول : (ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ ، هى الأجرام السماوية .
ومبادئ الأجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد ، هى المحركة للأجرام السماوية
والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :
الطاعة لها ، والمحبة فيها ، والامتثال لأمرها إياها بالحركة ، والفهم عنها ،
وإنها إنما خلقت من أجل الحركة) . . . .

ابن رشد يتابع حديثه فى شرح نظرية قدماء الفلاسفة فى نشأة الكون عن المبدأ الأول
يقول : (لما صح أن المبادئ التى تحرك الأجرام السماوية هى مفارقات
للمواد، وأنها ليست بأجسام ، لم يبق وجه به يحرك
الأجسام، إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة) . . . .

ابن رشد يتابع شرح النظرية يقول (الأجرام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها ،
وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر لها) . . . . . .

ابن رشد يقرر (أنه لا فرق بين العلم والمعلوم ، إلا أن المعلوم فى مادة ، والعلم
ليس فى مادة . فإذا وجدت موجودات ليست فى مادة ، وجب أن يكون
جوهرها علماً ، أو عقلا) . . . .

كل مايفيد حركة دائمة فإنه ليس جسمياً ، ولا قوة فى جسم . . . . .

الجسم السماوى وإنما استفاد البقاء من قبل المفارقات . . . . . .

المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول ، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود
إن الله سبحانه قد أمر سائر المبادئ وأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وإنه بهذا
الأمر قامت السموات والأرض
كما أنه بأمر الملك الأول فى المدينة ، قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له
الملك ولاية أمر من الأمور ، فى المدينة على جميع من فيها من أصناف الناس ،
كما قال سبحانه
« وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا »
وهذا التكليف والطاعة هو الأصل فى التكليف والطاعة التى وجبت على الإنسانية
لكونه حيواناً ناطقاً . . . .

ابن رشد يقرر أن (ماحكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض ،
فهو شيء لا يعرفه القوم .

– انظر الفقرة رقم (٣٠٦) – وإنما الذى عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لايتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال سبحانه « وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ »

وأن الارتباط الذى بينها هو الذى يوجب كونها معلومة ، بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول) . . . .

ابن رشد يقول لو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ، ولاوجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الأمر ، ولاوجود لمن دون المأمورين إلابالمأمورين .

لوجب أن يكون الآمر هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة .

فإنه إن كان شيء وجوده فى أنه مأمور ، فلا وجود له إلامن قبل الآمر الأول .

وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع : بالخلق والاختراع والتكليف .

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم من مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك ، الشناعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذى ذكره أبو حامد هنا) . . . .

الأشياء التى تسمى حية عالمة هى الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها أفعال محدودة . . . . .

المتكلمون يقولون : إن كل فعل إنما يصدر عن حى عالم . . . . . .

السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة ، ويلزم من ذلك فى الموجودات التى دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات . . . .

السموات أجسام حية مدركة وحركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ماههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد . . . .

إنه لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة .

ولولم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان نبات ولاحيوان ، ولاجرى الكون على نظام فى كون الإسطقسات بعضها من بعض على السواء لينحفظ لها الوجود

مثال ذلك إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب ، برد الهواء ، فى جهة الشمال فكانت الأمطار ، وكثر وجود الأسطقس المائى

وكثر فى جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائى

وفى الصيف بالعكس . . . .

(الأفعال التى تلفى للشمس من قبل القرب والبعد الذى لها دائمًا ، من موجود موجود من المكان الواحد بعينه ، تلقى للقمر ولجميع الكواكب ، فإن لكلها أفلاكًا ماثلة ، وهى تفعل فصولا أربعة فى حركاتها الدورية .

وأعظم من هذه كلها فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له فى غير ما آية مثل قوله سبحانه : (سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) . . . . .

إذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهى ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة . . . علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هى عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة . ويزيده إقناعًا فى ذلك إذ يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة ، المظلمة الأجساد التى ههنا ، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أحجامها ، وخساسة أقدارها ، وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها وأن الجود الإلهى ، أفاض عليها الحياة ، والإدراك ، التى بها دبرت ذاتها ، وحفظت وجودها

علم على القطع أن الأجسام السماوية حرىّ أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ]

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام الحية التى ههنا ، علم على القطع أنها حية ، فإن الحى لا يدبره إلا حى أكمل منه) . . . .

ابن رشد يقرر أنه (إذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة — أجسام السموات — الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ، ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما ههنا هى غير محتاجة إليها فى جودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوان ، والنبات ، والجمادات .

وأن الآمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً .، لكان واحداً منها .

كل واحد منها مسخر لمادونه ههنا من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته فى وجوده .

وإنه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة فى هذا الفعل .

فإذن إنما يتحرك من قبل الآمر والتكليف للجرم

والآمر هو الله تعالى ، وهذا كله معنى قوله تعالى

[أَتَيْنَا طائِعِينَ] . . . .

ابن رشد يقرر أنه (لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ذوى خطر وفضل ، مكبين على أعمال محدودة ، لايخلون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية فى وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها ؛ لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال ، وأن لهم أميراً هو الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية بغيرهم عناية مستمرة هو أعلى قدراً منهم ، وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له ، وهذا المعنى هو الذى أشار إليه الكتاب العزيز فى قوله سبحانه :

(وكَذٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰواتِ والأَرضِ. . . إلخ)

ابن رشد يقرر (أنه لو كانت السموات موجودة من ذاتها ، أعنى قديمة من غير علة ولا موجد ، بلجاز عليها أن لاتأتمر لآمر واحد لها بالتسخير وأن لا تطيعه .

وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهنالك نسبة بينها وبينه ، اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها ملك له فى عين وجودها ، لا فى عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبيده ، بل فى نفس وجودها ، فإنه ليس هناك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات تقومت بالعبودية .

وهذا معنى قوله سبحانه

[إنْ كُلُّ مَنْ فى السَّمٰوَاتِ والْأَرضِ إلاَّ آتى الرَّحْمٰنِ عَبدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذى أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام فى قوله

[وَكَذٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرضِ . . . إلخ]

ابن رشد يقرر (أنه إذا كان أمر السموات هكذا ، فيجب أن لاتكون خلقة أجسمها ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التى ههنا وأن العقل الإنسانى يعجز عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود . فمن رام أن يشبه الوجودين : أحدهما بالآخر ، وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذى توجد عليه الفاعلات ههنا ، فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة ، كثير الوهلة .

ابن رشد يقرر (أن إثبات وجوده تعالى من كون أجسام السموات محدثة على نحو حدوث الأجسام التى نشاهدها ، كما رام المتكلمون ، فعسير جداً .

والمقدمات المستعملة فى ذلك هى غير مفضية بهم إلى ماقصدوا بيانه .

ويتبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم فى طرق إثبات وجوده سبحانه وتعالى) . . . .

ابن رشد يقرر أن المقصود الأول من تأليف كتابه « تهافت التهافت »

هو ذكر شيء مما حكاه أبو حامد عن الفلاسفة وتبيين مرتبته من الحق . .

الغزالى يعقب على نظرية الفلاسفة فى نشأة العقول والنفوس والكواكب عن المبدأ الأول —انظر الفقرة رقم (٢٨٨) وما بعدها—فيقول (ما ذكرتموه تحكمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه

أو أورد جنسه فى الفقهيات ، التى قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل : إنها ترهات لاتفيد غلبة الظنون) . . . .

ابن رشد يقول عن الغزالى — انظر الفقرة (٣٢٠) — (لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم فى المصنوعات ، فإن الصناع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزى بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون ، وهم فى الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء ، والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لاينبغى أن تتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب عليه ، إذ ذكر هذه الأشياء أن يذكر الآراء التى حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين

الأقاويل التى يروم بها هو أبطالها) . . . .

الغزالى يعترض على نظرية ابن سينا وأمثاله فى نشأة العالم فيقول (ادعيتم أن أحد معانى

الكثرة فى المعلول الأول أنه ممكن الوجود .

فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا ينشأ عنه كثرة

وإن كان غيره ، فهلا قلتم : فى المبدأ الأول كثرة ، لأنه موجود ، وهو مع ذلك واجب الوجود) . . . .

ابن رشد يدعى عدم صحة المقاسة التى قام بها الغزالى بين الواجب والممكن ، فيقول (إنه ترك قسماً ثالثاً ، وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائداً على الوجود خارج النفس ، وإنما هو حالة للموجود الواجب ليست زائدة على ذاته ، وكأنها راجعة إلى نفس العلة) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الوحدة ليست تفهم فى الموجود معنى زائداً على ذاته خارج النفس) . . . .

ابن رشد يخطئ ابن سينا فى ظنه أن الوحدة معنى زائد على الذات الواحدة . .

ابن رشد يقرر أن ابن سينا أول من استنبط عبارة (ممكن الوجود من ذاته ، واجب الوجود من غيره) . . . .

ابن رشد يصف عبارة ابن سينا (الخاصة بالإمكان بالذات والوجوب بالغير) بالرداءة . . . .

ابن رشد يقرر أن (كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة ليس يقتضى أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته خارج النفس) . . . .

ابن رشد يقرر أن (كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة ليس يقتضى أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته خارج النفس) . . . .

ابن رشد يقرر أن القدماء لم يعدوا مقولة الإضافة ضمن الموجودات خارج النفس) . . . .

ابن رشد يدعى أن الغزالى يوجب أن يكون كل ماله مفهوم زائد يقتضى معنى زائداً خارج النفس بالفعل . . . .

ابن رشد يقرر (أن الموجود إذا قسم فإما أن ينقسم إلى فصول ذاتية . أو أحوال إضافية أو أعراض زائدة على الذات .

فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضى ولابد تكثر الأفعال عنه

وأما قسمته إلى أحوال إضافية أو عرضية ، فليست تقتضى تكثر أفعال مختلفة) .

الصفحة

ابن رشد يقرر أن العلوم الإلهية حشيت بأقاويل ظنية ، صارت بمقتضاها شبيهه بصناعة الفقه . . . .

الغزالى يتابع اعتراضاته على الفلاسفة بخصوص نشأة العالم ، فيقول (أعقلُ الصادر الأول مبدأه عين وجوده ؟ وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا كثرة فى ذاته ، إلا فى العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة فى الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره) . . . .

ابن رشد يجيب عن اعتراض الغزالى السابق ، فيقول (الصحيح أن عقل الصادر الأول لمبدئه هو عين ذاته) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الأول لايعقل من ذاته إلاذاته ، لا أمراً مضافاً وهو كونه مبدأ) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الأول عند الفلاسفة هو جميع العقول ، بل هو جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها) . . . .

ابن رشد يقرر أن (ماحكاه الغزالى عن الفلاسفة فى وجود الكثرة فى العقول فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد ، غير جار على أصولهم ، فإنه لاكثرة فى تلك العقول أصلاعندهم) . . . .

ابن رشد يقرر أن العقول (لاتتباين عندالفلاسفة من جهة البساطة والكثرة ، وإنما تتباين من جهةالعلة والمعلول) . . . .

ابن رشد يقرر أن (الفرق بين عقل الأول ذاته ، وعقل سائر العقول ذواتها — من وجهة نظر الفلاسفة — أن الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لامعنى ما ، مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها ، فتدخلها الكثرة من هذه الجهة) . . . .

ابن رشد يقرر أن العقول (ليس يلزم أن تكون كلها فى مرتبة واحدة من البساطة ، إذا كانت ليست فى مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول) .

انظر الفقرة التى قبل السابقة التى يقول ابن رشد فيها (إن العقول لاتتباين من جهة البساطة والكثرة وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول) . . . .

ابن رشد يقرر أن العقول (لاواحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذى به الأول بسيط ، لأن الأول معدود فى الموجود بذاته ، وهى فى الوجود المضاف) . . . .

ابن رشد يقرر (أنه ليس يلزم من كون العقل والمعقول فى العقول المفارقة معنى واحداً بعينه ، أن تكون كلها تستوى ، فى البساطة ، فإنهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالأقل والأزيد ، وهو لا يوجد بالحقيقة إلا فى العقل الأول .

والسبب فى ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها ، وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به

فلو كان العقل والمعقول فى واحد منها فى المرتبة التى هى فى الأول ، لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة بغيرها) . . . .

ابن رشد يقرر أن الكلام الذى ساقه سابقاً فى شأن العقول هو كلام جدلى (وإنما يمكن أن نتكلم فى هذا كلاماً برهانياً مع قصور نظر الإنسان فى هذه المعانى ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل ، حتى يعرف ما هى النفس . ولا يعرف

ما هى النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس

فلا معنى للكلام فى هذه المعانى ببادئ الرأى ، وبالمعارف العامة ، التى ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان فى هذه المعانى قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شىء بمن يهذى . ولذلك صارت الأشعرية إذا حكت آراء الفلاسفة أتت بما هو فى غاية الشناعة والبعد) . . . .

الغزالى يتابع اعتراضاته على نظرية الفلاسفة بخصوص علم الله فيقول (فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته . وعقله ذاته هو عين ذاته .

فالجواب من وجهين .

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين .

ومن قنع أن يكون قوله فى الله سبحانه وتعالى راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود ، فإن ما يعقل نفسه ويعقل غيره ، أشرف منزلة .

وقد انتهى بهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين لقوله تعالى :

« مَا أَشْهَدْتُهُم خَلْقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ »
الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى على كنهها القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم .
فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت إلى ما لو حكى فى منام لتعجب منه) . . . .

ابن رشد يرد على قول الغزالى الوارد فى الفقرة السابقة قائلا : (إنه ينبغى للذى يريد أن يخوض فى هذه الأشياء أن يعلم أن كثيراً من الأمور التى تثبت فى العلوم النظرية إذا عرضت على بادئ الرأى ، وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك ، كانت بالإضافة إليهم شبيهة بما يدركه النائم فى نومه
وإن كثيراً من هذه الأمور ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجمهور يقنعون بها فى أمثال هذه المعانى بل لا سبيل إلى أن يقع لأحد بها إقناع ؛ وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك فى معرفتها سبيل اليقين) . . . .

ابن رشد يقرر أن العلوم الإلهية بطبيعتها أبعد من غيرها من العلوم عن متناول العقول . . . .

ابن رشد يقرر أن الجدل مباح فى سائر العلوم ومحرم فى العلم الإلهى . . .

ابن رشد يقرر أن موقف الفلاسفة فى العلوم الإلهية أضعف من موقفهم فى سائر العلوم . . . .

ابن رشد يقول (ولم نك نستجيز الخوض فى العلم الإلهى فى كتاب يعرض على الجمهور إلا لأن الغزالى أوقع هذا الخيال فى هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة والله سائله وحسيبه) . . . .

ابن رشد يشرح منهج الفلاسفة فى البحث قائلا (أما الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم ، لا مستندين إلى قول يُدْعون إلى قبوله من غير برهان ، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة) . . . .

« الصورة » هى المعنى الذى به صار الموجود موجوداً بعد أن كان معدوماً . . .

« المادة » ما منه يتكون الشىء . . . .

« الفاعل » ما عنه يتكون الشىء . . . .

الصفحة

وسنذكر الشكوك التى تلزم هذا الوضع :

وأظهرها على القول بالصفات :

أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة ، فيكون ههنا تركيب قديم ، وهو خلاف ما تضعه الأشعرية ، من أن كل تركيب محدث ؛ لأنه عرض وكل عرض عندهم محدث

ووضعوا مع هذا جميع الموجودات أفعالا جائزة ، ولم يروا أن فيها ترتيباً ولا نظاماً ، ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات

بل اعتقدوا أن كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه

وشبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية ، فقالوا :

كل فعل بما هو فعل ، فهو صادر عن فاعل ، مريد ، قادر ، مختار ، حى ، عالم

وأن طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضى هذا

وقالوا : ما سوى الحى فهو جماد وميت . والميت لا يصدر منه فعل

فما سوى الحى لا يصدر منه فعل

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية

ونفوا مع هذا أن يكون للأشياء الحية فى الشاهد أفعال

وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى فى الشاهد ، وإنما فاعلها الحى الغائب

فلزمهم أن لا يكون فى الشاهد حياة ، لأن الحياة إنما تثبت للشاهد من أفعاله

وأيضاً فمن أين — ليت شعرى ! ! — حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق الذى سلكوه فى إثبات الصانع هو أنهم وضعوا أن الحادث له محدث ، وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية ، فيستمر الأمر ضرورة إلى محدث قديم

وهذا صحيح لكن ليس يبين من هذا أن هذا القديم ليس جسماً) . .

الفعل فى الشاهد يغير الموجود من صفة إلى صفة ، لا أن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحول الموجود إلى الصورة

والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشىء من موجود ما إلى موجود ما ، مخالف

الصفحة

له ، فى الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل ، كما قال تعالى :

[وَلَقَد خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍمِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فى قَرَارٍ مَكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً . فخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَة]

القدماء يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد . . . . . .

ابن رشد يرى أن السموات ليست أول المحدثات بدليل قوله تعالى . . .

[أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهمَا]

وقوله تعالى

[وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ]

وقوله تعالى

[ثمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّماء وَهِيَ دُخَانٌ]

الفاعل عند الأشاعرة يفعل مادة الشيء وصورته . . . .

الضد لاينقلب إلى ضده ، فإنه لا يعود نفس العدم وجوداً ، ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعدوم هو الذى يعود موجوداً ، والحار بارداً ، والبارد حارًّا . . .

المعتزلة يقولون : إن العدم ذات ما ، إلا أنهم جعلوا هذه الذات متعرية من صفة الوجود ، قبل كون العالم . . . .

المعتزلة يقررون أنه ليس يلزم أن يكون الشيء من الشيء ، بل يخلق الله الشيء من لا شيء ، دفعة ، إذ لو كان يلزم أن يوجد الشيء من الشيء لمر الأمر إلى غير نهاية . . . .

ويرد ابن رشد على هذا قائلا : (والجواب : أنه إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة ، لانه يوجد ما لا نهاية له بالفعل . . . . . .

وأما دوراً فليس يمتنع ، مثل أن يكون من الهواء نار ، ومن النار هواء إلى غير نهاية . . . .

دليل المتكلمين على حدوث العالم ، هو أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث . . . .

ويناقش ابن رشد هذا الاستدلال قائلا :

وأحد ما يلزمهم من الفساد فى هذا الاستدلال — إذا سلمت لهم هذه المقدمة — هو أنهم لم يطردوا الحكم ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فى الشاهد ، هو حادث على أنه حادث من شىء ، لا من لا شىء

وهم يضعون أن الكل حادثاً من لا شىء

وأيضًا فإن الموضوع عند الفلاسفة — وهو الذى يسمونه « المادة الأولى » — ليس يخلو عن الجسمية ، والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة .

والمقدمة القائلة

« إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث » ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه .

وأما ما لا يخلو عن حوادث ، هى واحدة بالجنس ، ليس لها أول ، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع حادثًا ؟

ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها ، أى لا أول لها ، ولا آخر

وذلك واجب عند الفلاسفة) . . . .

ابن رشد يعترض على المتكلمين قائلا (وضع المتكلمين أن الفاعل الواحد بعينه الذى هو المبدأ الأول ، هو فاعل لجميع ما فى العالم من غير وسط ، وضع يخالف ما يحس من فعل الأشياء بعضها فى بعض وأقرى ما اقتنعوا به فى هذا المعنى أن الفاعل لو كان مفعولا ، لمر الأمر إلى غير نهاية

وإنما يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من جهة ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك ، وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل ، لأن المعدوم لا يفعل شيئًا

والذى يلزم عن هذا ، هو أن تنتهى الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلا ، لا أن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم) . . . . .

مذهب المعتزلة فى الصفات قريب من مذهب الفلاسفة ، وذلك خشية التركيب وما يجر إليه من أنه عرض وكل عرض حادث ، وأن كل مركب لا بد له من مركب .

من العدل أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه . . .

ابن رشد يتأول قول القدماء « المبدأ لا يعقل إلا ذاته » انظر الفقرات رقم (٣٥٦) ، (٣٥٧) — قائلا :

(أما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ماخلق

فإنما كان يلزم ذلك ، لوكان ما يعقل من ذاته ، شيئًا هو غير الموجودات بإطلاق

وإنما الذى يضعون أن الذى يعقله من ذاته ، هو الموجودات بأشرف وجود ، وإنه العقل الذى هو علة للموجودات ، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله كالحال فى العقل منا

فمعنى قولهم : « إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات

أنه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها ، بالجهة التى لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه ، لأنه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو لشاركه فى علمه ، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً

وهذه هى الصفة المختصة به تعالى سبحانه) . . . .

لا يجوز فى علمه أن يوصف بأنه كلى ولا جزئى ، لأن الكلى والجزئى معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد . . . .

تبين فى علم النفس أن اللون وجوداً أيضًا فى القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة

وكذلك أن له فى القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده فى القوة الخيالية وله فى العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الموجودات . . . . . .

وكذلك نعتقد أن له فى ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته ، وهو الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه . . . . . .

نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد .

ابن رشد يفسر قوله تعالى

[إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا]

ابن رشد ينقد القضية القائلة « إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أو لا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة » . . . .

اسم الفاعل يقال على الذى فى هيولى ، والذى فى غير هيولى ، باشتراك الاسم . .

كيفية صدور الكثرة عن الواحد . . . .

العالم أشبه شيء بالمدينة ، فكما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورئاسات كثيرة ، تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم فى العالم . . . . . .

الذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة ، هو الذى يعطى الوجود لأن الصورة والغاية هى واحدة فى هذا النوع من الموجودات . . . . . .

فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو هو الذى يعطى الصورة والذى يعطى الصورة هو الفاعل ، فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الفاعل ، ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادئ ، فإنه : فاعل ، وصورة ، وغاية . . . .

حالة المبدأ الأول من الموجودات المحسوسة أنه لما كان هو الذى يعطيها الوحدانية ، وكانت الوحدانية التى فيها هى سبب وجود الكثرة التى تربطها تلك الوحدانية مبدأ لهذه كلها على أنه : فاعل ، وصورة ، وغاية

وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه ، وهى الحركة التى تطلب بها غايتها التى من أجلها خلقت وذلك :

إما لجميع الموجودات ، فبالطبع

وإما للإنسان فبالإرادة ، ولذلك كان مكلفاً من بين سائر الموجودات ومؤمناً من بينها ، وهو معنى قوله سبحانه

[إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً]

سبب قول القوم « إن هذه الرئاسات التى فى العالم — وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول — صدر بعضها عن المبدأ الأول بلا واسطة وصدر بعضها عنه بواسطة عند السلوك والترقى من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى » . . . .

الصفحة

هل الترتيب الذى بين الكائنات هو ترتيب من أجل الفعل ؟ أم هو ترتيب من أجل المكان ؟ . . . .

الغزالى يعترض على الفلاسفة فى قولهم : « إن الأول لا يعقل إلا نفسه» وقولهم « إنه يعقل نفسه وغيره » . . . .

ومنشأ اعتراضه عليهم قولهم : إنه واحد وحدة مطلقة لا تكثر فيه بوجه . .

ابن رشد يناقش اعتراض الغزالى السابق ، ويرد عليه . . . .

الغزالى يعترض على الفلاسفة اعتراضًا آخر من جراء علم الأول نفسه ، هل هو عين نفسه ، أو غيره . . . .

ابن رشد يقرر أن الكلام فى هذا المقام يتفرع إلى فرعين

الفرع الأول : يتعلق بالعلم ، وكيفية علمه بنفسه ، وعلمه بغيره وهذه مسألة خاض فيها القدماء

الفرع الثانى : مسألة صدور العالم عن المبدأ الأول ، فابن سينا قد انفرد بالقول الذى حكاه الغزالى ورد عليه ، وليس لأحد من القدماء فيه قول ، ولا عليه برهان . . . .

الغزالى يعترض على الفلاسفة فى قولهم : « إن العقل الأول صدر عنه ثلاثة أشياء ، لأن فيه جهات ثلاثًا » قائلا : إن العقل الأول مربع الجهات لا مثلث الجهات ، فكان ينبغى أن يصدر عنه أربعة أشياء لا ثلاثة . . . .

ابن رشد يخطئ ابن سينا فى قوله : « إن الجسم السماوى مركب من صورة ، وهيولى ، كسائر الأجسام »

ويقرر « أن الجسم السماوى بسيط لا مركب ، ولو كان مركبًا لفسد » . .

الغزالى يعترض على الفلاسفة قائلا : (إن الجرم الأقصى على حد مخصوص ، فى الكبر فاختصاصه بذلك القدر ، زائد على وجود ذاته ، فلا بد له من مخصص بذلك المقدار)

وهذا يعنى أن الجهات أربع لا ثلاث . . . .

ابن رشد يقر اعتراض الغزالى ويقول : (هذا ليس رأيًا للفلاسفة ، فلا معنى لرده ، على أنه رأى للفلاسفة) . . . .

الغزالى يجيب عن الفلاسفة قائلا (فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنى فى تحصيل النظام الكلى ، ولو كان أصغر منه لكان مستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى)

ثم يرد جوابهم هذا قائلا : (وتعيين جهة النظام هل هو كاف فى وجود ما به النظام ؟ أم يفتقر إلى علة موحدة ؟) . . . .

قال ابن رشد (حاصل قول الغزالى السابق أنه يلزم الفلاسفة أن فى الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد إلا أن يقولوا :

إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة

أو يعتقد أن كثيراً من لواحق الجسم يصدر عن صورة الجسم

وصورة الجسم عن الفاعل

وعلى هذا الرأى فليس تصدر الأعراض التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له ، صدوراً أولا ، بل بتوسط صدور الصورة عنه

وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين) . . . .

الوجه الثالث : — من أوجه اعتراض الغزالى على الفلاسفة — أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة يختلف وضعهما ، فلا يخلو :

إما أن يكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهاً ، فلم يلزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين

أو أجزاؤهما مختلفة ، ففى بعضها خواص ليست فى البعض

فما مبدأ تلك الاختلافات ، والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط لا يوجب :

إلا بسيطاً فى الشكل ، وهو الكرى . ومتشابهاً فى المعنى ، وهو الخلو عن الخوص المميزة) . . . .

ابن رشد يقول (البسيط يقال على معنيين

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة ، وهو مركب من صو ة ومادة ، وبهذا يقولون فى الأجسام الأربعة :

إنها بسيطة. . . . .

والثانى : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة مغايرة للصورة ، بالقوة وهى الأجرام السماوية

والبسيط أيضاً يقال على ما حد الكل والجزء منه واحد ، وإن كان مركباً من الاسطقسات الأربعة) . . . .

ابن رشد يقول : (ما أكذب القضية القائلة : « إن الواحد لا يصنع إلا واحداً » إذا فهم منه ما فهم ابن سينا وأبو نصر ، وأبو حامد فى المشكاة[١] . . .

الغزالى يقول : (هل يمكن أن يقال : لعل فى المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة ، والباقى لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينة لا يشككنا فى :

أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه كثير) . . . . .

الغزالى يعرض حلا يدفع به ما ورد على مبدأ الفلاسفة القائل : إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد يقول : « فإن قيل : لعل فى المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقى لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا فى أن « مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه كثير » . . . .

ابن رشد يحمل ابن سينا والفارابى مسئولية الخلط فى نظرية الصدور التى خالفا فيها أوائل الفلاسفة ، يقول (والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبى نصر وابن سينا : لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ، لأنهم إذا قالوا : إن الكثرة التى فى المبدأ الثانى ، إنما هى :

مما يعقل ذاته

وما يعقل من غيره

لزم عندهم أن تكون ذاته ، ذات طبقتين : أعنى صورتين :

فأىٌّ ليست شعرى ، هى الصادرة عن المبدأ الأول ؟

وأىٌّ هى غير الصادرة ؟

وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه :

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره

لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التى استفادها من واجب الوجود

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية ، ولذلك ليس فى الطبائع الضرورية إمكان أصلا ، كانت بذاتها أو بغيرها

---

(١) ما فى المشكاة من آراء ، يحمل الغزالى قائلا بما قال به الفارابى وابن سينا .

وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي فضلا عن الجدلي . . . .

ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه : إن علومهم الإلهية هي ظنية(١) . . . .

الغزالي يعارض الحل الذى أورده فى الفقرة (٣٩٦) ، يقول : (فإذا جوزتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها — وقد بلغت آلافاً — صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ، ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدر منه :

جميع النفوس الفلكية والإنسانية

وجميع الأجسام الأرضية والسماوية) . . . .

ابن رشد يوافق الغزالي على ما اعترض به على الفلاسفة — انظر الفقرة (٣٩٨) — قائلا : هذا اللزوم هو صحيح ، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول ، هي الوحدانية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً مع الكثرة الموجودة فيه) . . . .

الغزالي يتابع اعتراضاته على الفلاسفة — انظر الفقرة رقم (٣٩٨) بخصوص نظرية الصدور — يقول : (ثم يلزم عنه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاز تولد كثرة يقال إنها لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال ؛ إنها لزمت ولا يدرى عددها . . . .

ابن رشد يقف من نص الغزالي السابق موقف الشرح ولا يزيد . . . . .

الغزالي يعرض وجهة نظر لصالح الفلاسفة ثم يردها قائلا : (فإن قيل : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على الألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول إلى هذا الحد ، فلهذا أكثرنا الوسائل

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم ظن لا يحكم به في المعقولات إلا أن يقال إنه يستحيل . فنقول : لم يستحيل ؟ .

الغزالي يرسم للباحثين منهجاً يحدد لهم به طريقة رد الآراء وتزييفها . فالرأى لا يرد

---

(١) ابن رشد يتهم الفارابي وابن سينا بالتحريف

ويزيف: لأنه مستبعد، بل لأنه مستحيل. وفرق كبير بين المستبعد والمستحيل.

بن رشد يقر الغزالى على ما يعترض به على الفارابى وابن سينا إقراراً ممزوجاً بالإشفاق عليهما من التورط فيا أتاح الفرصة لأبى حامد أن يشنع عليهما: يقول:

(لو جاوب ابن سينا وسائر الفلاسفة أن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد، بوحدانية اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد وأن تلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً، هى معنى بسيط، صدرت عن واحد مفرد بسيط، لاستراحوا من هذه اللوازم التى ألزمهم أبو حامد، وخرجوا من هذه الشناعات

فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ولم يجد مجاوباً يجاوبه بجواب صحيح، سُرَّ بذلك ... ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به

وأصل فساد هذا الوضع قولهم:

«إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، ثم وضعوا فى ذلك الواحد الصادر كثرة، فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة

فهذا كله هذيان وخرافات

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاليس ومذهب من تبعه من المشائين

وقد تمدح هو فى آخر مقالة اللام بهذا المعنى، وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء، لم يقدروا أن يقولوا فى ذلك شيئاً) . . . .

ابن رشد يصحح قضية الفلاسفة الخاصة بمسألة الصدور، بما ذكره فى الفقرة رقم (٤٠٢)، ويقول: (وعلى هذا الوجه الذى حكيناه عنهم تكون القضية القائلة: «إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» قضية صادقة . . . .

وأن «الواحد يصدر عنه كثرة» صادقة أيضاً . . . .

أبو حامد يتابع اعتراضاته على نظرية الصدور الواردة عن ابن سينا والفارابى فيقول:

(ثم نقول: هذا باطل بالمعلول الثانى، فإنه صدر منه: فلك الكواكب، وفيه ألف ونيف ومائتا كوكب

وهى مختلفة العظم، والشكل، والوضع، واللون، والتأثير، والنحوس، والسعود

فبعضها على صورة الحمل، والثور، والأسد

وبعضها على صورة الإنسان
ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى
فى التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس
وتختلف مقاديرها فى ذاتها
فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا ، لجاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية ،
فيكفيها علة واحدة

فإن كان اختلاف صفاتها ، وجواهرها ، وطبائعها ، دل على اختلافها ،
فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى :
علة لصورته
وعلة لهيولاه
وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة ، أو المبردة ، أو المسعدة ، أو المنحسة
ثم لاختصاص جملها بأشكال البهائم المختلفة
وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل فى العقل الثانى ، تصورت فى الأول ووقع
الاستغناء) . . . .

ابن رشد يعقب على اعتراض الغزالى السابق قائلا : (إذا فهم من القول : أن الواحد
بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد
لا واحد بالعدد من جهة
وكثير من جهة
وأن الوحدانية منه هى علة وجود الكثرة
فلن ينفك من هذه الشكوك أبداً) . . . .

الغزالى يتابع اعتراضاته على الفلاسفة بخصوص نظرية الصدور — انظر الفقرة
رقم (٤٠٤) ، فيقول : — (الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا هذه
الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون من قولهم
إن كان المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه
وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه
وعقله الأول يقتضى وجود عقل منه
وما الفصل بين هذا وبين من عرف وجود إنسان غائب

وأنه ممكن الوجود

وأنه يعقل نفسه وصانعه

فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود ، وجود فلك

فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه

وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه شيئان آخران

وهذا إذا قيل فى إنسان ضحك منه ، وكذا فى موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنسانًا ، كان ، أو ملكًا ، أو فلكًا

فلست أدرى كيف يقنع المجنون نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا عن العقلاء) . . . .

ابن رشد يعقب على اعتراض الغزالى السابق قائلا (أما هذه الأقاويل كلها التى هى أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله ، فهى أقاويل غير صادقة ، ليست جارية على أصول الفلاسفة ، ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذى ذكره هذا الرجل) . . . .

ابن رشد يقول عن الغزالى (إن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء فقط فهو معذور

وإن كان علم التمويه فيها فقصده ، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له ، فهو غير معذور

وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهانى يعتمد عليه فى هذه المسألة — أعنى المسألة التى هى من أين جاءت الكثرة ، كما يظهر من قوله بعد — فهو صادق فى ذلك ، إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة ، وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد

وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا فى كتب ابن سينا فلحقه القصور فى الحكمة من هذه الجهة) . . . .

الغزالى يتابع البحث فى نظرية الصدور قائلا : (فإن قال قائل : « فإذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون أنتم ؟

أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون العقول ؟

أم تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون التوحيد ؟
أو تقولون : لا كثرة فى العالم فتنكرون الحس ؟
أو تقولون : لزمت بالوسائط فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟
قلنا : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل
على أنا نقول :
ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للعقول ؟
أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟
فهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لهم عليهما
فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، أكما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين
وعلى الجملة لا يعرف بضرورة ، ولا بنظر
وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر ، مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد
فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر ، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله
وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى ، ففضول وطمع فى غير مطمع
والذين طمعوا فى طلب مناسبته ومعرفته ، رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول :
من حيث أنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك
ومن حيث إنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك
فهذه حماقة ، لا إظهار مناسبة
فلنقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وليصدقوا فيها :
إذ العقل لا يحيلها
ولنترك البحث عن :
الكيفية ، والكمية ، والماهية
فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية . . . .

ابن رشد يرد على قول الغزالى السابق ، فقرة فقرة ؛ فيقول (قوله « إن كل ماقصرت عن إدراكه العقول الإنسانية ، فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع » حق

وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحى ، إنما جاء متمماً لعلوم العقل : أعنى أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان بطريق الوحى

وأما قولهم : « وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم » فإنه لا يليق هذا الغرض به ، وهى هفوة من هفوات العالم؛ فإن العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك ، وتحيير العقول .

وأما قوله : « فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين »

فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان فى مرتبة واحدة من التصديق ، فان يخرج كون المقدمة القائلة :

« إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط » .

من أن تكون يقينية فى الشاهد

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين فى كتاب البرهان ، والسبب فى ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال قوى التصديق بها ، وإذا لم يساعدها الخيال ضعف

والخيال غير معتبر إلا عند الجمهور ، ولذلك من ارتاض بالمعقولات ، واطرح التخيلات ، فالمقدمتان فى مرتبة واحدة عنده من التصديق). . . . .

(قيل : إن فرق الفلاسفة يجيبون عن نشأة الكثرة من الواحد بأجوبة ثلاثة :

أحدها : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى

الثانى : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الآلات

الثالث : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الوسائط)

وابن رشد يقرر (أن هذا لا يمكن الجواب فيه فى هذا الكتاب بجواب برهانى ، ولكن لسنا نجد ، لأرسطو ، ولا لمن اشتهر من قدماء المشائين ، هذا القول الذى نسب إليهم إلا لفرفريوس الصورى صاحب مدخل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حذاقهم

والذى يجرى عندى على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب أعنى المتوسطات ، والاستعدادات والآلات) . . . . . .

فهرس القسم الثانى

المسألة الرابعة

فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود صانع العالم

الصفحة

الصفحة

الغزالى يقول (وما بال الفلاسفة لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى
غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟) . ٥٤٣
ابن رشد يرد على الغزالى قائلا : (إن الفرق عند الفلاسفة — بين وجود أجسام ،
بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، ووجود موجودات بعضها قبل بعض
بالزمان إلى غير نهاية — ظاهر جدا ؛ وذلك أن وضع أجسام لا نهاية لها معا .
يلزم عنه أن يوجد لما لا نهاية له كل ، وأن يكون بالفعل ، وذلك مستحيل
والزمان ليس بذى وضع ، فليس يلزم من وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى
غير نهاية ، وجود ما لا نهاية له بالفعل ، وهو الذى امتنع عندهم) . . ٥٤٤
قال الغزالى مصوراً وجهة نظر يمكن أن تقال على لسان الفلاسفة (فإن قيل :
البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية أن يقال : كل واحد من آحاد
العلل إما أن تكون ممكنة فى نفسها ، أو واجبة فإن كانت واجبة ، فلم تفتقر إلى
علة
وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن مفتقر إلى علة زائدة
على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها) ٥٤٤
ابن رشد يوضح معنى الممكن فيقول (هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة ،
أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء ؛ لأنه
زعم أنه من جوهر الوجود . وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول
وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ؛ وذلك أن المتكلمين ترى أن من
المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم :
إلى ممكن وضرورى
ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب
أن يكون الفاعل له واجب الوجود
هذا اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية
وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن ، فإن هذا
ليس معروفاً بنفسه
فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ،
كما ذكره أبو حامد
وإذا سومح فى قسمة الموجود لم تنته به القسمة إلى ما أراد ؛ لأن قسمة الموجود
أولاً

إلى ما له علة . وإلى ما لا علة له

ليس معروفاً بنفسه

ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضرورى

فإن فهمنا من الممكن، الحقيقى ؛ أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفض إلى ضرورى لا علة له

وإن فهمنا من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ؛ لم يلزم عن ذلك إلا أن ماله ، فله علة . وأمكن أن نضع أن تلك لها علة ، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية ، ولا ينهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود

إلا أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى ؛ فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية) . . ٥٤٥

الغزالى يبطل وجهة النظر التى افترض قيامها على لسان الفلاسفة — انظر الفقرة رقم (٤٤٤) — قائلا : (قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة

وإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول :

كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته

والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم

فإن قيل : فهذا يؤدى إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرنا ، فهو نفس المطلوب فلا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث ، والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة

ولا يقال للمجموع : إن له علة

الصفحة

وليس كل ماصدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع ؛ إذ يصدق على كل واحد : أنه واحد، وأنه بعض ، وأنه جزء، ولا يصدق على المجموع) . .

ابن رشد يقرر أن (وضع أسباب ممكنة لانهاية لها ، يلزم عنه وضع ممكن لافاعل له

وأما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة ، ليس له علة . وهو صحيح ؛ إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة الممكن ؛ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل هكذا

الموجودات الممكنة لابد لها من علل تتقدم عليها

فإن كانت كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكون لها علل . ومر الأمر إلى غير نهاية

وإن مر الأمر إلى غير نهاية ، لم يكن هنالك علة ؛ فلزم

وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل ؛ فلا بد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية

فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب ، أو بغير سبب

فإن كانت بسبب سئل أيضاً فى ذلك السبب

فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية ، فيلزم أن يوجد بغير سبب ماوضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال

فلابد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب ، أى بنفسه ، وهذا هو واجب الوجود ضرورة

فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً .

وأما إذا خرج المخرج الذى أخرجه ابن سينا ، فليس بصحيح)

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة (لايجوزون عللاً بالذات غير متناهية ، سواء كانت العلل والمعلومات ، من طبيعة الممكن ، أو من طبيعة الضرورى

والاختلال الذى لزم ابن سينا فى هذا القول ، أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود ، إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، وعنيت بـ « الممكن » ما له علة ، وبـ « الواجب » ماليس له .

لم يمكنك أن تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها ؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية ، أن تكون من الموجودات التى لاعلة لها ، فتكون من جنس واجب

الوجود ، لاسيما أنه يجوز عندكم أن يتقوم الأزلى من أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث

وإنما عرض لهذا القول الاختلال ، بقسمه الموجود :

إلى مالاعلة له ، وإلى ماله علة

ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات)

يقول ابن رشد (وقول الغزالى إن القدماء يسلمون أنه قد يتقوم قديم مما لا نهاية له ، لتجويزهم دورات لا نهاية لها ، هو قول فاسد ؛ فإن هذا إنما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذى هو واحد ، باشتراك)

الغزالى يلزم الفلاسفة بالأخذ بمبدأ أن يتقوم القديم بالحوادث (إذ الزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة وهى ذات أوائل ، والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل

وصدق أنها ذوات أوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ؛

فكذلك يقال على كل واحد ؛ إن له علة

ولا يقال : إن للمجموع علة) . . . . . :

ابن رشد يدفع عن الفلاسفة ما ألزمهم به الغزالى فيقول (والجواب : أن الفلاسفة ليس من أقوالهم وجود قديم من أجزاء محدثة ، من جهة ما هى غير متناهية ، بل هم أشد الناس إنكاراً لهذا وإنما هذا من قول الدهرية)

ابن رشد يقرر أن (مذهب الناس فى الأجناس ثلاثة

مذهب من يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد من قبل أنه متناهى الأشخاص

ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هى أزلية ، أى لا أول لها ولا آخر ، من قبـــل أنه يظهر من أمرها أنها من أشخاص غـــير متناهية

وهؤلاء قسمان :

قسم قالوا : إن أمثال هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تقدم مرات لا نهاية لها فى الزمان الذى لا نهاية له ، وهؤلاء هم الفلاسفة

وقسم اعتقدوا أن وجود أشخاص غير متناهية كاف في كونها أزلية ،
وهم الدهرية
فقف على هذه الثلاثة الآراء . فجملة الاختلاف هو راجع إلى
هذه الثلاثة الأصول
فى كونه أزليًّا ، أو غير أزلى
وهل له فاعل ، أولا فاعل له
وقول المتكلمين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف
وقول الدهرية طرف آخر .
وقول الفلاسفة متوسط بينهما
وإذا تقرر هذا كله ، فقد تبين لك أن من يقول : « إن من يجوز عللاً لا نهاية لها ، ليس يمكن أن يثبت علة « أولى» ، قول كاذب . بل الذى يظهر ، ضد هذا ، وهو أن من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية) . . . .

ابن رشد يقرر (أن قول من يقول « إن من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى » قول كاذب ؛ بل الذى يظهر ، هو ضد هذا ؛ وهو أن من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية لها ، هى التى اقتضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجوداً ما لا نهاية له ، وإلا فقد كان يجب أن تتناهى الأجناس التى كل واحد من أشخاصها محدث

وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث ، وأوجب وجود الحوادث التى لا نهاية لها . وجود أول قديم واحد سبحانه لا إله إلا هو) . . . .

الغزالى يدفع الاعتراض الذى أورده على الفلاسفة قائلا (فإن قيل : الدورات ليست موجودة فى الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل
وما لا وجود له لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ،
إلا إذا قدر فى الوهم وجودها ، ولا يبعد ما يقدر فى الوهم ، فإن

كانت المقدرات بعضها عللا لبعض ، فإن الإنسان قد يفرض ذلك فى وهمه

وإنما الكلام فى الموجودات فى الأعيان لا فى الأذهان

فلا يبقى إلا نفوس الأموات

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه عدد ، فضلا عن أن توصف بأنها لا نهاية لها

وقال آخرون : النفس تابعة للمزاج ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم

فإذن لا وجود للنفس إلا فى حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفى النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلا ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها ، إلا فى الوهم إذا فرضوا موجودين)

ثم يدفع الغزالى الدفع قائلا (والجواب أن هذا الإشكال فى النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابى ، والمحققين منهم ؛ إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين من الأوائل .

ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع آن شىء يبقى ؟ أم لا ؟

فإن قالوا : لا ، فهو محال

وإن قالوا : نعم ؛ قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شىء وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة ، موجودات لا نهاية لها

فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضى ، غير مستحيل

وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض فى أن يكون ذلك الباقى نفس آدمى ، أو جنى ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم إذا أثبتوا دورات لا نهاية لها .

ابن رشد يعلق على رأى الغزالى السابق قائلا (أما جوابه عن الفلاسفة . بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض ، معدوم . والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، ولا بعدم التناهى ، فليس بجواب صحيح) . . .

المسألة الخامسة

فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد ، وأنه لايجوز فرض اثنين واجبى الوجود ، كل واحد منهما لا علة له

استدلال الفلاسفة على وحدانية الله قالوا (إنهما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود ، مقولا على كل واحد منهما

وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو :

إما أن يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره

أو وجوب الوجود له لعلة ، فيكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت علة له ، وجوب الوجود له

ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة . بجهة من الجهات) . . . .

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة على وحدانية الله ، فيقول (قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود ، لذاته ، أو لعلة ؛

تقسيم خطأ فى وضعه ؛ فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال إلا أن يراد به نفى العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ فقولكم :

إن الذى لا علة له

إما لذاته ، وإما لسبب

تقسيم خطأ ؛ لأن نفى العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة . فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له

فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له) . . . .

ابن رشد يوافق الغزالى على نقد دليل الفلاسفة لإثبات التوحيد ، يقول (هذا المسلك فى التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا ؛ وليس هو مسلكاً لأحد من قدماء الفلاسفة ، وهو مؤلف من مقدمات عامة

يكاد أن تكون معانيها مقولة باشتراك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيراً ، ولكن إذا فصلت تلك المعانى ، وعين المقصود منها ، قرب من الأقاويل البرهانية) . . . .

ابن رشد يوضح كيف تؤدى المعانى المذكورة آنفاً إلى أقاويل قريبة من البرهان . . . .

ابن رشد يوضح أن المعانى المذكورة آنفاً لماذا لا تصير برهانية ، وإنما تصير قريبة من البرهانية . . . .

الغزالى يحكى دليل الفلاسفة الثانى على وحدانية الواجب يقول (قالوا :
لو فرضنا واجبى الوجود ، لكانا متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين .
فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنينية
وإذا اشتركا فى شىء ، واختلفا فى شىء ، كان مافيه الاشتراك ، غير ما فيه الاختلاف ؛ فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول) . .

قال الغزالى (والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنينية إلا بالمغايرة فى شىء ما . . . ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال فى المبدأ الأول تحكم محض ، فما البرهان عليه ؟) . . . .

أوجه الكثرة التى لا بد من نفيها حتى تتحقق الوحدة : خمسة
الأول : قبول الانقسام فعلا ، أو وهماً
الثانى : الانقسام فى العقل إلى معنيين مختلفين ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة
الثالث : الانقسام إلى ذات وصفات
الرابع : الانقسام إلى الجنس والفصل
الخامس : الانقسام إلى ماهية ووجود زائد عليها) . . . .

ابن رشد يتعقب الغزالى فيما يرويه عن الفلاسفة من أوجه الكثرة الواجب نفيها عن البارى تعالى ، فيقول (فأول ضروب الانقسام التى ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية تقديراً ، أو وجوداً ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم ، سواء من اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه غير مركب منها

الصفحة

ابن رشد يقرر (أن قول القائل : إن الوجود أمر زائد على الماهية ، وليس يتقوم به الموجود فى جوهره ، قول غلط جداً ؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر . خارج النفس ، وهومذهب ابن سينا) . . . .

الغزالى يوضح — من وجهة نظر الفلاسفة — كيفية رد الصفات إلى الذات

الغزالى يقرر على لسان الفلاسفة (أن علم الواجب بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا كان مستفيداً وصفاً وكمالاً من غيره ، وهو محال فى واجب الوجود

ولكن علمنا على قسمين

علم حصل من صورة ذلك الشىء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض

وعلم اخترعناه ، كعلم لم نشاهد صورته ولكن صورناه فى أنفسنا ، ثم أحدثناه . فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثانى ؛ فإن تمثل النظام فى ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته) . . . .

ابن رشد يعقب على الصورة التى عرضها الغزالى لتوضيح معنى وحدة الواجب من وجهة نظر الفلاسفة فيقول (قد أجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة ، فى كون البارى سبحانه وتعالى واحداً ، مع وصفه بأوصاف كثيرة . فلا كلام معه فى هذا ، إلا ما ذكره من تسميته عقلا أنه يدل على معنى سلبى ، وليس كذلك بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين ، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل) .

المسألة السادسة

فى نفى الصفات

قال الغزالى (اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم ، والقدرة ، والإرادة للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الأسامى ، وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، ولا يجوز إطلاق صفة زائدة على ذاته ، كما يجوز فى حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا وإرادتنا ، وصفاً لنا زائداً على ذاتنا) . . ٤٩٣

ابن رشد يقرر مشكلة الصفات قائلا (الذى يعسر على من قال بنفى تعدد الصفات ، هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلا ، والإرادة ، والقدرة ، مفهوماً واحداً ، وأنها ذات واحدة

وأن يكون أيضاً العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، معنى واحداً

والذى يعسر على من قال : إن ههنا ذاتاً وصفات زائدة على الذات ، أن تكون الذات شرطاً فى وجود الصفات ، والصفات شرطاً فى كمال الذات

ويكون المجموع من ذلك شرطاً ، أى موجوداً واحداً ، ليس فيه علة ولا معلول

لكن هنا لا جواب عنه فى الحقيقة) . . . . . .

دليل الأشعرية – كما يقول ابن رشد – لا يفضى إلى أول قديم ليس بمركب ، وإنما يفضى إلى أول ليس بحادث . . .

ابن رشد يقرر (أن كون العلم والعالم شيئاً واحداً ، ليس ممتنعاً ، بل واجب أن ينتهى الأمر ، فى أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيهما)

ابن رشد يقرر (أن كون الذات الواحدة ، ذات صفات كثيرة ، مضافة ، أو مسلوبة ، أو متوهمة ، بأنحاء مختلفة ، من غير أن تكون

تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات ، فذلك أمر لا ينكر وجوده) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الذى يمتنع وجوده ، هو وجود واحد بسيط ، ذى صفات كثيرة ، قائمة بذاتها ، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ، وموجودة بالفعل) . . . .

الغزالى ينقض رأى الفلاسفة فى نفى الصفات فيقول (بم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟)

وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة

فإن قول القائل : الكثرة محال فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالته معلومة بالضرورة ، فلابد من البرهان) . .

الغزالى يحكى دليل الفلاسفة على نفى زيادة الصفات فيقول : (ولهم فيه مسلكان

المسلك الأول : قولهم : إن كل واحد من الصفة والموصوف إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا :

فإما أن يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده

أو يفتقر كل واحد إلى الآخر

أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر

فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود . وهو التثنية المطلقة وهو محال

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود

فإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر . فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر) . . . .

٤٩٩ ابن رشد يوضح دليل الفلاسفة على نفى زيادة الصفات ، ويقويه ، فيقول (أما إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن ههنا موجوداً ، هو واجب الوجود من ذاته ، وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلا ، لا فى ذاته مما بها قوامه ، ولا من خارج ، فلا انفكاك لهم عما ألزمتهم الفلاسفة

وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات هى الواجبة الوجود بذاتها ، والصفات بغيرها ، فيكون واجب الوجود بذاته هى الذات
والصفات واجبة بغيرها
ويكون المجموع منها مركبًا . . . .
لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا ؛ لأن برهانهم لا يفضى إليه ؛ إذ كان برهانهم إنما يؤدى إلى ما لا علة له فاعلة ، زائدة عليها) . . . .
الغزالى ينقض دليل الفلاسفة على نفى زيادة الصفات فيقول : (والاعتراض على هذا أن يقال : المختار ، من هذه الأقسام — انظر الفقرة رقم (٤٩٨) من الفهرس — هو القسم الأخير
ولكن إبطالكم القسم الأول : وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليها فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تبنى هذه المسألة عليها ؟
ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الموصوف كما فى حقنا
فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود
فيقال : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم ذلك ؟ ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها
وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية ، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟) . . . .
ابن رشد يقرر أن (المعاندة صنفان :
صنف بحسب الأمر فى نفسه
وصنف بحسب قول المعاند) . . . .
الغزالى يسلك مسلك العناد مع ابن سينا بصدد إثبات واجب الوجود بذاته . . . .

الصفحة

ابن رشد يصف أقاويل المتكلمين وفلاسفة المسلمين فى مسألة الصفات ، بأنها أقاويل جدلية ، ثم يقول (وأما الأقاويل البرهانية ففى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الحكمة ، وبخاصة فى كتب الحكيم الأول لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام ، إن ألفى له شىء فى ذلك ؛ فإن ما أثبتوا من هذا العلم ، هو من جنس الأقاويل الظنية ؛ لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة أى خارجة من طبيعة المفحوص عنه) . . . .

ابن رشد يقرر (أن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلا لصفة ؛ لأن القبول يدل على هيولى

وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل) . . . .

الغزالى يحكى عن الفلاسفة وجهة نظر أخرى فى نفى الصفات فيقول (المسلك الثانى : قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلة فى ذاتنا ، بل هى عارضة

وإذا أثبتت هذه الصفات للأول لم تكن أيضا داخلة فى ماهية ذاته بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كانت دائمة ، فرب عارض لا يفارق أو يكون لازمًا لماهيته ، ولا يصير بذلك مقومًا لذاته . وإذا كان عارضًا ، كان تابعًا للذات ، وكانت الذات سببًا فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود ؟)

ثم ينقض هذا الذى حكاه عنهم فيقول (إن عنيتم بكونه تابعًا للذات ، وكون الذات سببًا له ، أن الذات علة فاعلية وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ... وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟) .

ابن رشد يرد الخلاف الطويل بين الفلاسفة والمتكلمين ، حول زيادة الصفات ؛ إلى جملة واحدة فيقول (الفصل فى هذه القضية بين الخصوم ، هو فى نكتة واحدة ، وهى :

هل يجوز فيما له علة قابلية ، أن لا يكون له فاعل ؟ أو لا يجوز ذلك ؟) . . . .

الصفحة

الغزالى يحكى وجهة نظر ثالثة للفلاسفة فى نفى الصفات ، ويرد عليها فيقول (وربما هولوا بتقبيح العبارة بوجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجًا إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنيًّا مطلقًا إذ الغنى المطلق لا يحتاج إلى غيره) .

ثم يقول (وهذا كلام وعظى فى غاية الركاكة ؛ فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه يحتاج إلى غيره ، فإذن لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجًا ؟ أوكيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال ، بالحاجة ؟ وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال) . . . .

ابن رشد يقرر أن (الكمال على ضربين : كامل بذاته وكامل بصفات أفادته الكمال ، وتلك الصفات يلزم ، ضرورة ، أن تكون كاملة بذاتها ؛ لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية ؛ يسأل أيضًا فى تلك الصفات ، هل هى كاملة بذاتها أو بصفات ؟ فينتهى الأمر إلى كامل بذاته

والكامل بغيره ، يحتاج إلى مفيد له صفات الكمال ، وإلا كان ناقصًا .

وأما الكامل بذاته ، فهو كالموجود بذاته

فما أحق أن يكون الموجود بذاته ، كاملا بذاته ؟) . . . .

ابن رشد يقرر (أن المركب لا يخلو :

أن يكون كل واحد من جزأيه ، أو أجزائه التى تركب منها ، شرطًا فى وجود صاحبه بجهتين مختلفين ، كالحال فى المركبات من مواد وصور ، عند المشائين

أو لا يكون واحد منهما شرطًا فى وجود صاحبه

أو يكون أحدهما شرطًا فى وجود الثانى ، والثانى ليس شرطًا فى وجود الأول

فأما القسم الأول : فليس يمكن أن يكون قديمًا

وأما القسم الثانى : فإذا لم يكن فى طباع أحدهما أن يلازم الآخر ، فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها

وأما إن كانت طباعها تقتضى التركيب وهما فى أنفسهما قديمان ،

فواجب أن يكون المركب منهما قديمًا . لكن لابد له من علة تفيده الواحدنية ؛ لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم ، الوحدانية له بالعرض

وأما إن كان أحدهما شرطًا فى وجود الآخر ، والآخر ليس شرطًا فيه ، فإن كان الموصوف قديمًا ، ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة ، فالمركب قديم

وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم ، إلا أن يتبين على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ؛ لأنه إن وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة ، أحدها التركيب ؛ لأن أصل ما يبنون عليه وجوب حدوث الأعراض ، أنه لا تكون الأجزاء التى تركب منها الجسم عندهم ، إلا بعد افتراق . فإذا جوزوا مركبًا قديمًا ، أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون

فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث) . . . . .

ابن رشد يقرر (أن الأقاويل البرهانية قليلة جدًا ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجوهر) . . . .

الغزالى يتابع نقده لقضية وحدة الذات وعدم زيادة الصفات عليها فيقول (ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات ؛ فإنهم أثبتوا كونه عالمًا ، ويلزمهم أن يكون ذلك زائد على مجرد الوجود فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ومنهم من سلم ذلك ، ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته

فأما الأول فهو الذى اختاره ابن سينا ؛ فإنه يزعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نهاية لها عين علمه بنفسه ؟ أو غيره ؟

فإن قلتم إنه غيره ، فقد أثبتم كثرة ، ونفيتم القاعدة

وإن قلتم : إنه عينه ، لم يتميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته . ومن قال ذلك سفه فى عقله

وقيل : حد الشيء الواحد أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والإثبات

فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم فى حالة واحدة ، موجوداً ومعدوماً

ولما لم يستحل فى الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره ، غير علمه بنفسه ؛ إذ لوكان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له) . . . . . .

ابن رشد يرد اعتراض الغزالى السابق قائلا (حاصل هذا القول فى الاعتراض على من قال : إن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره ، ان علم الأول بذاته غير علمه بغيره

وهذا تمويه ؛ فإن هذا يفهم منه معنيان

أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره ، فهذا لا يصح ألبتة

والمعنى الثانى : أن يكون علم الإنسان بغيره التى هى الموجودات ، هو علمه بذاته ، وهذا صحيح

وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات . فإن كان الإنسان كسائر الأشياء ، إنما يعلم ماهيته التى تخصه ، وكانت ماهيته هى علم الأشياء ، فعلم الإنسان ضرورة بنفسه ، هو علمه بسائر الأشياء . . . وذلك بيّن فى الصانع ؛ فإن ذاته التى بها يسمى صانعاً ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات) . . .

الغزالى يتابع النظر فى قضية العلم بالغير ، وأنه يؤدى إلى تركيب فى الذات ؛ فيقول (فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ؛ فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن

يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة

والجواب من وجوه :

الأول : أن قولكم : إنه يعلم ذاته ، مبدأً ، تحكم ، بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ فزائد على العلم بالوجود ؛ لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم إضافته . ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثر داته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان) . . . .

ابن رشد يرد على قول الغزالى السابق فيقول (كلام الفلاسفة مع هذا الرجل فى هذه المسألة ، مبنى على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم فيها ؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها ، وزعموا أن البرهان قادهم إليه ، لم يلزمهم شىء من هذه الإلزامات كلها

وذلك أنهم يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم ، هو فى ذاته علم فقط

وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غير عالمة ؛ لأنها مواد ، فإذا وجد شىء ليس فى مادة ، علم أنه عالم ، بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت فى النفس من مادتها ، صارت علمًا وعقلا . وأن العقل ليس شيئًا أكثر من الصور المتجددة من المادة

وإذا كان ذلك كذلك ، فيما ليس مجرداً فى أصل طبيعته ، فالتى هى مجردة فى أصل طبيعتها أحرى أن تكون علمًا وعقلا) . .

ابن رشد يقرر (أن الله عقل ، وإدراكه لا يتصف بالكلية ، فضلا عن الجزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ، ومتأخرة عنها وذلك العقل ، الموجودات تابعة له ، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات ، لا بعقله شيئًا خارجًا عن ذاته

وإذا فهمت هذا من مذهب القوم ، فهمت أن معرفة الأشياء بعلم كلى ، هو علم ناقص ؛ لأنه علم بالقوة ، وأن العقل المفارق لا يعقل

إلا ذاته ، وأنه بعقله ذاته ، يعقل جميع الموجودات ، إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات) لا ينبغى أن يقاس عقل الأول بعقل الإنسان لما بينهما من الفارق الكبير . . . .

ابن رشد يقول عن الأشاعرة (والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة فى البارى سبحانه وتعالى عن النقائص التى لحقتها فى المخلوقات ، وجعلوا العقل الذى فينا شبيهاً بالعقل الذى فيه ، وهو أحق بالتنزيه) . . . .

الغزالى يتابع نظر قضية تركب الذات من أجزاء بعدد المعلوم — انظر الفقرة رقم (٥٢٤) — فيقول (الوجه الثانى : هو أن قولهم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ؛ فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران . وكان له علم بهما

وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم

ثم ليت شعرى ! كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الكل بنوع كلى ، والكليات المعلومة له لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها ، واحداً من كل وجه) . . . .

ابن رشد يرد على كلام الغزالى السابق فيقول (تحصيل الكلام ههنا فى سؤالين

أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغيره ؟

وقد تقدم الجواب على ذلك(١) . . . . . .

والسؤال الثانى : هو ، هل يتكثر علمه بتكثر المعلومات ؟ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، وغير المتناهية ، على الوجه الذى يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهى

والجواب عن هذا السؤال : أنه ليس يمتنع فى العلم الأول أن يوجد

---

(١) انظر الفقرة رقم (٥٢٩) .

فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات ، فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم :

غيره ، وذاته

علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة

وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه

فلو عقل غيره على جهة ما نعقل نحن ، لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له ، وقد قام البرهان على أنه علة للموجود

والكثرة التى نفى الفلاسفة هو أن يكون عالماً لا بنفسه ، بل بعلم زائد على ذاته . . . .

ابن رشد يقول (أصدق ما قال القوم أن للعقول حداً تقف عنده ، لا تتعداه ، وهو العجز عن التكييف الذى فى ذلك العلم) . .

الغزالى يتابع نقد نظرية العلم عند الفلاسفة فيقول : (وقد خالف ابن سينا فى هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ؛ فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ، ثم باينهم فى إثبات العلم بالغير) . . . .

ابن رشد يقول الجواب عن هذا كله بين مما قلناه ؛ وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التى بها ذلك الغير أخس وجوداً ؛ لئلا يرجع المعلول علة ، والأشراف وجوداً ، أخس وجوداً ؛ لأن العلم هو المعلوم .

ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير . بعلم أشرف وجوداً من العلم الذى نعلم نحن به الغير ، بل واجب أن يعلمه من هذه الجهة ؛ لأنها الجهة التى من قبلها وجود الغير عنه . . . .

الغزالى يتابع نظر قضية العلم وأنه يستلزم الكثرة فى ذات العالم ، يقول على لسان الفلاسفة (إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ؛ فالعلم بالمضافين واحد ؛ إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة . وفيه العلم :

بالأب ، وبالأبوة ، والبنوة ، ضمناً .

فيكثر المعلوم ، ويتحد العلم . فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره

فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم)

ثم قال الغزالى رداً عليهم (قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة ، واصطلاحهم فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة .

الغزالى يحدد الغرض من تأليف كتابه «تهافت الفلاسفة » يقول (نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ؛ ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » لا تمهيد الحق) . . . .

الغزالى يشرح وجهة نظر أهل السنة فيقول (بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية وتشكيككم فى دعاويكم

وإذا ظهر عجزكم ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة ، المقتصرة من قضية العقل على إثبات الرسل ، المحترزة عن النظر فى الصفات بدليل العقل ، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية إثره فى إطلاق : العالم ، والمريد ، والقادر والحى ، المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعترفة بالعجز عن درك الحقيقة

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس ، ودعواكم أنكم قد عرفتم ذلك ، بمسالك عقلية

وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان ؛ فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات) . . . .

ابن رشد يقرر (أن علم الله تعالى واحد ، وأنه ليس معلولا من المعلولات ، بل هو علة لها

والشيء الذى أسبابه كثيرة ، هو لعمرى كثير
وأما الشيء الذى معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً ، بالوجه الذى به المعلولات كثيرة
وعلم الأول لا يشك فى أنه انتفت عنه الكثرة التى فى علم المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم
والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم
وأما الأقاويل التى قيلت ههنا فهى كلها أقاويل جدلية) . .

ابن رشد يقول عن الغزالى (وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر) . . . . . .

ابن رشد يعقب على قول الغزالى الوارد فى الفقرة رقم (٥٤١) فيقول (والذى حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع فى هذه الأشياء . هو الذى يقول به محققو الفلاسفة » لأن قول من قال : إن علم الله تعالى وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات المخلوقين ، حتى يقال : إنها الذات ، أو زائدة على الذات ، هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم) . . . .

الغزالى يتابع الحديث فى نظرية العلم فيقول (فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم على ابن سينا ، حيث زعم أن الأول يعلم غيره
فأما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الإشكال

فنقول : ناهيكم خزياً بهذا المذهب ، ولولا أنه فى غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الخزى فيه . . . إلخ) . . . .

ابن رشد يعقب على قول الغزالى السابق فيقول (الكلام فى علم البارى سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت فى كتاب ؛ فإنه لا تنتهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق
فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على

الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب إلا فى الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى

فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور ، هو بمنزلة ، من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الأشياء سموم لها) .

ابن رشد يتعرض للحديث عن نظرية العلم ، اضطراراً وعلى الرغم منه فيقول (وإذا لم يكن بد من الكلام فى هذه المسألة ، فلنقل فى ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام فى هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التى يجب بها الارتياض قبل النظر فى هذه المسألة فنقول : إن القوم لما نظروا فى جميع المدركات ، وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهى أجسام قائمة بذاتها ، مشار إليها ، أو أعراض مشار إليها فى تلك الأجسام

وصنف مدرك بالعقل ، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها أعنى الجواهر والأعراض

ووجدوا التى لها ماهيات بالحقيقة فيها ، هى الأجسام

وأعنى بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها .

وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها . محتاجة إلى الذوات القائمة بها . والذوات غير محتاجة فى قوامها إليها ، أعنى الأعراض

ووجدوا هذه الصفات التى ليست بأعراض ، غير زائدة على الذات ، بل هى نفس حقيقة الذات المشار إليها . القائمة بنفسها ، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ، ارتفعت الذات

إلخ . . . إلخ .

فهذه هي طريقة القوم مجملة . . . وهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التى وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة ، وأنها علم ، وعقل . . . ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه ، قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده أن يكون موجوداً ، وأن يكون معقولا وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة ، بحيث : لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير من الناس .

والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به ؛ لأنه كالقاتل له) . . . .

الغزالى يتابع نقد نظرية بساطة ذات الواجب عن الفلاسفة فيقول (وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه) . . . .

ابن رشد يرد على الكلام السابق فيقول (هو كلام باطل كله) .

ثم يقول (وأما على مذهب الأشعرية فليس له ماهية أصلا ، ولا ذات ؛ لأن وجود ذات ولا ماهية لها ، لا هى ماهية ، لا يفهم وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية إلى أن له ماهية خاصة ، بها تتميز الذات عن سائر الموجودات ، وهذه الماهية عند الصوفية هى التى يدل عليها اسم الله الأعظم) . . . .

قال الغزالى (ثم يقال : لهؤلاء ، لم تتخلصوا من الكثرة مع اقتحام هذه المخازى فإنا نقول : علمه بذاته عين ذاته ؟ أو غير ذاته ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة

وإن قلتم : إنه عينه ، فما الفصل بينكم وبين القائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟) . . . .

ابن رشد يعقب على الكلام السابق قائلا (كلام فى غاية الركاكة والمتكلم به أحق الناس بالخزى والافتضاح) . . . .

الغزالى يقول (فإن قيل : ذاته عقل ، وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً) . . . .

المسألة السابعة

فى إبطال قولهم : إن الأول لايجوز أن يشارك غيره فى جنسٍ ، ويفارقه بفصل ، وأنه لايتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس

من المعقولات الثوانى ، أعنى المنطقية ، ظن أنه حيثما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما قصد به المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم « الذات » و « الشيء »

وقد بيّن ذلك « أبو نصر » فى كتاب « الحروف » ، وعرف أن أحد أسباب الغلط الواقع فى ذلك ، هو أن اسم الموجود هو بشكل المشتق . والمشتق يدل على عرض ، بل هو فى أصل اللغة مشتق ، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا فى لسان العرب ، لفظاً يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء ينسبونه إلى الجوهر ، والعرض وإلى القوة والفعل

أعنى لفظاً هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الوجود ، لا على :

أن يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل على عرض ، بل على معنى ما يدل عليه اسم الذات

فهو اسم صناعى ، لا لغوى

وبعضهم رأى لموضع الإشكال فى ذلك ، أن يعبر عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين التكلم فيه ، بأن اشتق من لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ، مما يدل على ذلك المعنى ؛ لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم « الموجود » اسم « الهوية » . .

الموجود الذى بمعنى الصادق . . . .

الغزالى يطالب الفلاسفة بالدليل على استحالة التركيب فى الأول . . . .

ابن رشد يجيب على مطالبة الغزالى قائلا (الفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا ، اشتراكاً فى الجنس) . . . .

الغزالى يتابع مطالبته للفلاسفة بالدليل على نفى التركيب فى الأول . . . .

ابن رشد يجيب عن مطالبة الغزالى قائلا (كل ما هو مركب من الجنس والفصل ، فهو كائن فاسد) . . . .

ابن رشد يقرر (أن وضع القوم ذاتاً وصفات زائدة على الذات ، ليس شيئاً أكثر من وصفهم جسما قديماً ، وأعراضاً محمولة فيه وهم لا يشعرون لأنهم إذا دفعوا الكمية التى هى الجسمية ، ارتفع أن يكون فى نفسه معنى محسوساً ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول

الصفحة

فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلا ومعقولا ، وذلك هو الواحد البسيط الحق) . . . .

الغزالى يلزم الفلاسفة بأن أصولهم لا تتنافى مع وجود المين بينهما مباينة لا تقتضى تضاداً ، مثل المباينة التى بين الحمرة والحرارة ؛ فإنهما توجدان فى محل واحد) . . . .

ابن رشد يرد اعتراض الغزالى السابق ، بقوله تعالى . . . .

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا]

الغزالى يحدد موضوع النزاع قائلا (ومنشأ التلبيس راجع إلى لفظ « واجب الوجود » فليطرح ؛ فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود ، إن لم يكن المراد به ، موجود ، لا فاعل له ، قديم) . . . .

ابن رشد يقرر أن واجب الوجود لا يدل على طبيعة من الطبائع ، وإنما هو أمر سلبى معناه « لا علة له » . . . .

الغزالى يلخص مذهب الفلاسفة فى قوله (ورجع حاصل كلامهم إلى أنهم بنوا نفى التثنية ، على نفى التركيب الجنسى والفصلى ، ثم بنوا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود

فمهما أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس ، بطل عليهم الكل ، وهو بنيان ضعيف « الثبوت » ، قريب من بيت العنكبوت) . . . .

ابن رشد لا يوافق على التصوير الذى صور به الغزالى مذهب الفلاسفة فى الفقرة السابقة قائلا (إن بنيانهم نفى التثنية بالعدد ، فى شيئين بسيطين ، مقول عليهما الاسم بتواطؤ ، أمر بين بنفسه) . . . .

الغزالى يلزم الفلاسفة بتركيب الواجب ، فيقول (الأول عندكم عقل مجرد كما أن سائر العقول المسماة بالملائكة ، عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلولاته المجردة

وهذه حقيقة جنسية

فإن لم يباينها فى شىء آخر ، فقد عقلتم الأثنينة من غير مباينة .

وإن باينها ، فمابه المباينة غير ما به المشاركة) . . . . .

ابن رشد يتخلص من لزوم التركيب فى الأول قائلا (والدليل على أنه ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن بعضها علة لبعض ، وما هو علة لشىء فهو متقدم على ذلك

الصفحة

الشيء . وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس إلا فى العلل الشخصية . . . .
وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية) . . . .

المسألة الثامنة

فى إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط ، أى هو وجود محض ، ولاماهية ولاحقيقة يضاف الوجود إليه ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيرة

الغزالى يطالب الفلاسفة بالدليل على نفى الماهية الزائدة على الوجود بالنسبة للواجب فيقول (بم عرفتم ذلك ؟ أبضرورة العقل ؟ أو بنظره ؟ فإن قيل لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا . وهو متناقض

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس فى إطلاق لفظ الواجب الوجود

فإنا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية ، ووجودها مضاف إليها

وإن أحبو أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة فى الأسامى ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلة) . . .

ابن رشد يقرر أنه إن دل « الوجود » على معنى زائد على الذات ، فعلى معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود

هذه هى الجهة التى منها نظر القدماء فى المبدأ الأول ، فأثبتوه موجوداً بسيطاً

وأما الحكماء من الإسلام ؛ فإنهم زعموا أنهم لما نظروا فى طبيعة الموجود بما هو موجود ، آل بهم الأمر إلى موجود بهذه الصفة) . . . .

ابن رشد ينقد ابن سينا نقداً مراً ، فى تقسيمه الواجب :

إلى واجب بالذات ، وواجب بالغير . . . .

ابن رشد يقرر (أن الحدوث الذى صرح الشرع به ، فى هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا ، وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى يسميها الأشعرية صفات نفسية ، وتسميها الفلاسفة صوراً

الصفحة

وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر ، وفى زمان . ويدل على ذلك قوله تعالى :

[أَوَ لَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا]

وقوله سبحانه :

[ثُمَّ ٱسْتَوَى إِلَى ٱلسَّمَاءِ وهِيَ دُخَانٌ]

وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضرورى ، فسكت عنه الشرع

لبعده عن أفهام الناس

ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور) . . . .

ابن رشد ينقد نظرية الحدوث عند الأشعرية فيقول (وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة ، من غير شيء ، فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة

فما قالوه إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ، ولا يقوم على برهان .

والذى يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع) .

الغزالى يفسد دعوى الفلاسفة أن الواجب وجود محض ، وليست له ماهية يطرأ عليها الوجود ، فيقول (وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول

وكما لا يعقل عدم مرسل ، إلا بالإضافة إلى وجود يقدر عدمه ، فلا يعقل وجود مرسل ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة

فكيف يتعين واحداً ، متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا : وجود ، ولا موجود ، وهو متناقض . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى وجهة نظره السابقة قائلا (إن القوم لم يضعوا . . . للأول

وجوداً بلا ماهية

ولا ماهية بلا وجود

وإنما اعتقدوا أن الوجود فى المركب صفة زائدة على ذاته ، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل

واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ، أن هذه الصفة فيه ، ليست زائدة على الماهية . وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود ، لا أنه ليس له ماهية أصلا) .

الصفحة

ابن رشد يقرر أن (واجب الوجود فيه صفة إيجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة
أصلا) انظر الفقرة رقم (٥٨٤) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الوجوب ليس صفة زائدة على الذات
وكذلك الوجود ، إن فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمراً زائداً على الذات
وأما إن فهمنا منه عرضاً ، كما يقول ابن سينا فى الموجود المركب ، فقد يعسر
أن يقال : كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال :
كما يعود العلم فى البسيط هو نفس العالم) ٥١٢

المسألة التاسعة

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

الغزالى يلزم الفلاسفة — على مقتضى أصولهم — أن يكون الأول جسماً فيقول (هذا إنما
يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث
فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً ، لاأول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث
فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً ؟) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى وينفى أن يكون الأول جسماً فيقول (أما من لادليل له على
أن الأول ليس بجسم ، إلا من طريق أنه قد صح عنده ، أن كل جسم محدث ،
فما أوهى دليله ؟ وأبعده من طبيعة المدلول ؟ لما تقدم من أن بياناتهم التى بنوا
عليها أن كل جسم محدث ، بيانات مختلفة
وما أحرى من جوز مركباً قديماً ، كما حكيته ههنا عن الأشعرية أن يجوز
وجود جسم قديم ، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم ، وهو
التركيب مثلا
فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث ؛ لأنهم إنما بنوا ذلك على حدوث
الأعراض
والقدماء من الفلاسفة ، ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته ، بل من غيره ،
ولذلك لابد عندهم من موجود قديم بذاته ، هو الذى به صار الجسم القديم
قديماً) . . . .

ابن رشد يقرر أن (جميع ما فى هذا الكتاب لأبى حامد على الفلاسفة ، وللفلاسفة عليه ، أو على ابن سينا ، كلها أقاويل جدلية ، من قبيل اشتراك الاسم الذى فيها ، ولذلك لا معنى للتطويل فى ذلك) . . . .

ابن رشد يقرر (أن القوم لا ينفون الماهية عن الأول ، وإنما ينفون أن يكون هنالك ماهية على نحو الماهية التى فى المعلولات) . . . .

ابن رشد يشرح — من وجهة الفلاسفة — بطريقة مقنعة ، أى وسط بين الجدل والبرهان — أن الأول ليس بجسم . . . .

هل تخلق الأجسامَ الأجسامُ ؟. . . . .

معنى الخلق . . . .

(الواهب لصور الأجسام التى ليست متنفسة ، والواهب للنفوس ، هو جوهر مفارق :

إما عقل ، وإما نفس مفارقة

وإنه ليس يمكن أن يعطى ذلك جسم متنفس ، ولا غير متنفس . .

فإن النفس التى فى الجسم إنما تفعل بوساطة الجسم ، وما فعل بوساطة الجسم ، فليس توجد عنه :

لا صورة ، ولا نفس

إذ كان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جوهرية ، لا نفساً ولا غيرها وهو شبيه بقول أفلاطون فى الصور المجردة من المادة التى يقول بها .

وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام ، وحجتهم أن الجسم إنما يفعل فى الجسم

حرارة ، أو برودة

أو رطوبة ، أو يبوسة

وهذه هى أفعال الأجسام السماوية عندهم فقط

وأما الذى يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتنفسة ، فهو جوهر مفارق ، وهو الذى يسمونه واهب الصور

وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ، ويقولون : إن الذى يفعل الصور فى الأجسام ، هى أجسام ذوات صور مثلها) . . . . . .

ابن رشد يقرر (أن الفرق بين البرهان والظن الغالب فى حق العقل أدق من الشعر

الصفحة

عند البصر ، وأخفى من النهاية التى بين الظل والضوء ، وبخاصة فى الأمور المادية عند قوم عمى ، لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض) . . .

ابن رشد يقول عن الغزالى وعن الفلسفة (إن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة فى هذا الكتاب — يعنى « تهافت الفلاسفة » — وفى سائر كتبه ، وإبرازها لمن ينظر فى كتب القوم ، على الشروط التى وضعوها ، مغير لطبيعة ما كان من الحق ، فى أقاويلهم ، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم

فالذى صنع من هذا ، الشر أغلب عليه من الخير فى حق الحق ؛ ولذلك — علم الله — ما كنت أنقل فى هذه الأشياء قولا من أقاويلهم ، ولا أستجيز ذلك ، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة) . . . .

ابن رشد يعرف الحكمة بأنها (النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان) ٦٢٩

المسألة العاشرة

فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة ، وأن القول بالدهر لازم لهم

الغزالى يوضح أن أصول الفلاسفة تقتضى عدم وجود صانع للعالم ، بقوله : (من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ؛ لأنه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم فى قولهم : إنه افتقر إلى صانع وعلة

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ، وهو أن العالم قديم كذلك ، ولا علة له ولا صانع ، وإنما العلة للحوادث

وليس يحدث فى العالم جسم ، ولا يتقدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض . . . وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية والنباتية . .

فهذه الحوادث تنتهى عللها إلى الحركة الدورية . والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك

فإذن لا علة للعالم) . . . .

ابن رشد يبين أن أصول الفلاسفة تتأدى إلى إثبات صانع للعالم ، فيقول (إن من قال إن كل جسم محدث ، وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود ، أى من العدم ،

الصفحة

تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته) . . . .

ابن رشد يقرر (أنه إذا كان بعد الأزلى من غير الأزلى أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض ، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وهما فى غاية المضادة ؟

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب ؛ وذلك أن الحياة الزائدة على العقل فى الإنسان ، ليس

تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة فى المكان ، عن « الإرادة» وعن « الإدراك » الحاصل عن الحواس

والحواس ممتنعة على البارى سبحانه وتعالى ، وأبعد من ذلك الحركة فى المكان

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة للبارى سبحانه وتعالى ، من غير حاسة ، وينفون عنه الحركة بإطلاق

فإذن :

إما أن لا يثبت للبارى سبحانه وتعالى ، معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التى هى شرط فى وجود العلم للإنسان

وإما أن يجعلوها هى نفس الإدراك) . . . .

الفلاسفة ترى (أن الإدراك والعلم فى الأول هما نفس الحياة) . . . .

ابن رشد يشرح معنى الإرادة فى الإنسان والحيوان ، ليصل إلى نفيها عن الله فيقول :

(إن معنى الإرادة فى الحيوان ، هى الشهوة الباعثة على الحركة ، وهى فى الحيوان والإنسان عارضة لتمام ما ينقصهما فى ذاتهما

والبارى سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شيء ينقصه فى ذاته ، حتى تكون سبباً للحركة والفعل

إما فى نفسه ، وإما فى غيره

فكيف يتخيل إرادة أزلية هى سبب لفعل محدث ، من غير أن تزيد الشهوة فى وقت الفعل ؟

أو كيف يتخيل إرادة وشهوة حالهما قبل الفعل ، وفى وقت الفعل ، وبعد الفعل ، حال واحدة ، دون أن يلحقها تغير

وأيضاً الشهوة من حيث هى ، سبب للحركة ، والحركة لا توجد إلا فى جسم

فالشهوة لا توجد إلا فى جسم ؛ فإذن ليس معنى الإرادة فى الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله صادر عن علم

فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما ، وبصدور الأفضل من الضدين ، دون الأخس ، عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا

ولذلك يقولون فى البارى سبحانه وتعالى « إن الأخص به ثلاث صفات ، وهى كونه :

عالما ، فاضلا ، قادراً .

ويقولون : « إن مشيئته جارية فى الموجودات بحسب علمه ، وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما تنقص فى البشر) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الصنائع البرهانية أشبه شىء بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة ؛ كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صناعة البرهان ؛ أن يفعل فعل صناعة البرهان ، وهو البرهان بعينه

بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع

وإنما خالف القول فى هذا ، العمل ؛ لأن العمل هو فعل واحد ، فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة

وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية

وغير البرهانية ، لما كانت تتأتى بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية ، لما أنها تتأتى بغير صناعة ، وذلك غلط كبير) . . . .

ابن رشد يسجل فى كتابه « تهافت التهافت » أن كل ما جاء فيه ليس قولا برهانياً

يقول (كل ما وضعناه فى هذا الكتاب ، فليس هو قولا صناعياً برهانياً ، وإنما هو أقوال غير صناعية ، بعضها : أشد إقناعاً من بعض) . . .

ابن رشد يقرر أنه (ليس كل ما سكت عنه الشرع يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور به

وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة ، على القدر الذى يوافق الأصحاء فى حفظ صحتهم ، والمرضى فى إزالة مرضهم . . . .

كذلك الأمر فى صاحب الشرع ؛ فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل به سعادتهم) . . . .

ابن رشد يوضح ما ينبغى أن يفعل مع من يخوض فى مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، فيقول (والسائل من المتخاصمين فى أمثال هذه الأشياء ليس يخلو :

إما أن يكون من أهل البرهان .

أولا يكون . فإن كان من أهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان ، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التى نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو :

إما أن يكون مؤمناً بالشرع .

أو كافراً .

فإن كان مؤمناً ، عرف أن التكلم فى مثل هذه الأشياء ، حرام بالشرع

وإن كان كافراً ، لم يبعد على أهل البرهان معاندته ، بالحجج القاطعة له

هكذا ينبغى أن يكون حال صاحب البرهان فى كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التى ما من مسكوت عنه فيها ، من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فيها ، وسكت عنها فى التعليم العام) . . . .

الغزالى يوضح كيف أن الفلاسفة ليس فى مقدورهم إثبات العلم لله ، فيقول : (فأما أنتم ، فإذا زعمتم أن العالم قديم لم يحدث ، فمن أين عرفتم أن الواجب يعرف غير ذاته ، فلابد من الدليل عليه) . . . .

الغزالى يروى طريقة ابن سينا فى إثبات العلم لله ، فيقول (وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك يرجع إلى فنين :

الأول : أن الأول موجود لا فى مادة ؛ وكل موجود لا فى مادة ، فهو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن درك الأشياء كلها التعلق بالمادة ، والاشتغال بها

ونفس الآدمى مشغول بتدبير البدن ، وإذا انقطع شغله ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرذلة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف له حقائق المعقولات كلها) . . . .

لما حكى الغزالى الطريق الأول الذى أثبت به ابن سينا العلم لله ، كرعليه بالنقض والإبطال ، فقال (قولكم : « الأول موجود لا فى مادة » إن كان المعنى به أنه ليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة ، فهو مسلم

فيبقى قولكم : وما هذه صفته فهو عقل مجرد

فماذا تعنون بالعقل ؟ إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء فهذا نفس المطلوب ، وموضع النزاع ؛ فكيف أخذته فى مقدمة قياس المطلوب ؟ وإن عنيت به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لكم إخوانكم من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره

فيقال : ولم ادعيت هذا ، وليس ذلك بضرورى ؟ وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟

وإن كان نظرياً ، فما البرهان عليه ؟

فإن قيل : لأن المانع من درك الأشياء المادة ، ولا مادة . . . .

فنقول : نسلم أنه مانع ، ولا نسلم أنه المانع فقط . وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطى ، وهو أن يقال : إن كان هذا فى المادة فهو لا يعقل الأشياء ولكنه ليس فى المادة

فإذن : يعقل الأشياء

فهذه استثناء نقيض المقدم ، واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق) .

ابن رشد يوضح ما فى كلام الغزالى السابق من الاختلال . . . .

ابن رشد يوضح شرط القياس الشرطى . . . .

الغزالى يوضح الفن الثانى — انظر الفن الأول فى الفقرة رقم (٦٥٢ — الذى أثبت به ابن سينا علم الله ، فيقول (الفن الثانى : إذا وجب كون الفاعل عالماً بالاتفاق ، فالكل عندنا من فعل الله . . . .

الغزالى يرد على الفن الثانى — انظر الفقرة السابقة — فيقول : (والجواب من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان :

إرادى كفعل الحيوان . وطبيعى كفعل الشمس فى الإضاءة

وإنما يلزم العلم بالفعل ، فى الفعل الإرادى ، كما فى الصناعات البشرية . وأما الفعل الطبيعى فلا ، وعندكم أن الله تعالى ، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار) . . . .

ابن رشد يناقش الغزالى فى المذكور فى الفقرة السابقة قائلا :(استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئًا شنيعًا ، وهو أن البارى سبحانه وتعالى ليس له إرادة ، لا فى الحادثات ، ولا فى الكل ؛ لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء عن الشمس . . . والفلاسفة :

لا ينفون الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى

ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن الإرادة البشرية ، إنما هى لوجود نقص فى المريد ، وانفعال عن المراد ؛ فإذا وجد له المراد تم النقص ،

وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة

وإنما يثبتون له الإرادة بمعنى أن الأفعال الصادرة عنه هى صادرة عن علم . وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر بإرادة الفاعل ؛ لا ضروريًّا طبيعيًّا ؛ إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ؛ لأنا إذا قلنا : إنه يعلم الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معاً فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم ، وهى :

الإرادة

هكذا ينبغى أن يفهم ثبوت الإرادة فى الأول ، عند الفلاسفة ، فهو عندهم عالم ، مريد ، عن علمه ، ضرورة) . . . .

ابن رشد يثبت صفة لله زائدة على العلم يسميها الإرادة . . . . . .

فعل الله عند الفلاسفة ، لا طبيعى بوجه من الوجوه ، ولا إرادى بإطلاق بل إرادى منزه عن النقص الموجود فى إرادة الإنسان) . . . .

ابن رشد يوضح معنى الإرادة فى الإنسان والحيوان ، والإله فيقول (الإرادة فى الحيوان والإنسان ، انفعال لاحق لهما عن المراد ، فهى معاولة عنه ، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور « الفعل مقترنًا بالعلم ، فإن العلم كما قلنا بالضدين ؛ ففى العلم الأول بوجه ما ، علم » بالضدين ، ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهى التى تسمى إرادة) . . . .

الغزالى يتابع بيان عجز الفلاسفة عن إثبات العلم لله فيقول (الوجه الثانى — انظر الفقرة رقم (٦٦١) — أنا نسلم أن صدور الشىء عن الفاعل يقتضى العلم بالصادر وعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الذى هو عقل بسيط فينبغى أن لا يكون عالمًا إلا به

الصفحة

الصفحة

المسألة الثانية عشرة

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل عن أن الأول يعرف ذاته

المسألة الثالثة عشرة

فى إبطال قولهم : إن الله — تعالى عن قولهم — لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون

الغزالى يحكى عن الفلاسفة أنهم اتفقوا على ما هو وارد فى ترجمة المسألة الثالثة عشرة ،
فيقول : (إن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى ، والمستقبل ، والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ؛ لأنه يعلم الجزئيات بنوع كلى) . . . .

الغزالى يوضح مذهب ابن سينا فى كيفية علم الله ، بالكليات ، دون الجزئيات .

الغزالى يبين الآثار السيئة المترتبة على قول ابن سينا : إن الله لا يعلم الجزئيات . .

الغزالى يرد على ابن سينا النافى لعلم الله بالجزئيات فيقول (بم تنكرون على من يقول :
إن الله تعالى له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين
وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بالكون .
وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء
وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيراً فى ذات العالم) . . . .

الغزالى يعيب على الفلاسفة نفيهم العلم بالجزئيات ، خشية تعدد العلم وتغيره مع تجويزهم العلم بالكليات وهى أيضاً متعددة ، فيقول (الأنواع والأجناس والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهى مختلفة ، فالعلوم مختلفة ، فكيف تنطوى تحت علم واحد ؟ ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟
ثم ليت شعرى ! كيف يستجير العاقل من نفسه أن يحيل الاتحاد فى العلم بالشىء الواحد ، المنقسمة أحواله إلى : الماضى ، والمستقبل ، والآن
ولا يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ؟ والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة ، أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال

الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان
فإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً .
فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ . . . .
ابن رشد يرد على تشنيع الغزالى على ابن سينا بسبب نفيه علم الله بالجزئيات فيقول
(الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحدهما على الآخر) . . . .
المحققون من الفلاسفة لا يصفون علم الله بالموجودات ، لا بالكلية ولا بالجزئية . . . .
ابن رشد يشرح قضية « أن الله لا يعلم إلا ذاته — انظر فيما سبق الفقرات رقم ٦٧٥ ، ٦٨٤ — . . . .
الغزالى يسوق اعتراضه الثانى على الفلاسفة بخصوص نفيهم علم الله بالجزئيات — انظر الاعتراض الأول فى الفقرة رقم (٦٩٠) — فيقول (ما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه ، كما ذهب جهم من المعتزلة ، إلى أن علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم إلا من حيث إن المتغير لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث ، وليس بقديم
وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم وأنه لا يخلو عن التغير
فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد) . . . . .
ابن رشد يعترف أن من الحوادث ما يحل بالقديم . . . .
الحوادث لا تحل إلا الأجسام ٧١١

المسألة الرابعة عشرة
فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تبارك، وتعالى بحركته الدورية

الغزالى يحكى رأى الفلاسفة فى السماء ، فيقول (قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا . وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أعراضها بتحريك النفس فكذا السموات

وإن غرض السموات بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين) . . . .

الغزالى يعترض على رأى الفلاسفة — انظر الفقرة (٧١٢) — فى حركة السماء فيقول (الاعتراض : أنا نقرر ثلاثة احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها الأول : أن تقدر حركة السماء قهراً لجسم آخر مريد لحركتها ، وذلك الجسم المتحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً فلا يكون سماء ، فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان) . . . .

ابن رشد يرد على الاحتمال الأول الذى أبطل به الغزالى رأى الفلاسفة فى السماء — انظر الفقرة رقم (٧١٩) — فيقول (هذا باطل ؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم آخر ، ولا يمكن أن يكون داخل السماء وهذا الجسم إن حرك ، فلابد أن يتحرك ، ويعود السؤال) . . . .

الغزالى يصور الاحتمال الثانى — انظر الاحتمال الأول فى الفقرة رقم (٧١٩) — فيقول (الحركة قسرية ومبدؤ إرادة الله تعالى ؛ فإنا نقول : أحركة الجسم إلى أسفل قسرية تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه . وكذلك القول فى سائر حركات الأجسام التى ليست حيوانية) . . . .

ابن رشد يرد على الاحتمال الثانى — انظر الفقرة رقم (٧٢٠) — فيقول (أما أن الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة ، والنار إلى فوق ، والصفتان متضادتان ، فأمر معروف بنفسه والمكابرة فيه قحة

وأكبر من ذلك أن يقال : إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائماً من غير فعل يفعله المريد فيه ، وإن ذلك ليس مغروزاً فى طبيعته ، وإنها تسمى قسراً لأنه لو كان ذلك كذلك ، لم يكن للأشياء طبيعة أصلا ، ولا حقيقة ولاحد ؛ لأنه من المعروف بنفسه ، أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء ، وحدودها ، من قبل اختلاف أفعالها ، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لجسم ، فإنما تكون عن جسم من خارج ، فلا معنى لهذا القول) . . . .

الغزالى يذكر الاحتمال الثالث — انظر الفقرتين رقم (٧١٩) ، (٧٢٠) — فيقول (نسلم أن السماء اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوه فى هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنه لا تشعر به ، كالحجر) . . . . . .

ابن رشد يرد على الاحتمال الثالث — انظر الفقرة (٧٢٢) — فيقول (أما العناد الثالث ، فهو يجرى مجرى الطبع) ٧٢٩

المسألة الخامسة عشرة

فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

الغزالى يحكى رأى الفلاسفة فى الغرض المحرك للسماء ، فيقول (قالوا : إن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ، ومتقرب ؛ لأن كل حركة بالإرادة ، فهى لغرض . . . ثم التقرب إلى الله تعالى ليس معناه طلب الرضا ، والحذر من السخط ؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز) . .

ابن رشد يعقب على الغزالى — انظر الفقرة رقم (٧٣٠) — فيقول (كل ما حكاه عن الفلاسفة ، فهو مذهبهم ، أو لازم مذهبهم ، أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم إلا ما حكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التى لا تتناهى ؛ فإن ما لا نهاية له غير مطلوب ، إذ كان غير موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سينا)

الغزالى يرد على رأى الفلاسفة فى الغرض المحرك للسماء — انظر الفقرة رقم (٧٣٠) — فيقول (إن طلب الاستكمال بالكون فى كل أين يمكن أن يكون له ، حماقة لا طاعة ، وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وكفى المئونة فى شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بلد ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى ، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون فى كل مكان أمكن) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى — انظر الفقرة رقم (٧٣٠) — فيقول (قد تظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين

إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير

وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلى ، ومن غير الشرير قول شريرى على جهة الندور ؛ ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات) . . . .

الغزالى يتابع تفنيد ما ذكره الفلاسفة من الغرض المحرك للسماء — انظر الفقرة (٧٣٠) — فيقول (ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية ؛ فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن كان فى اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس ، فكانت التى مشرقية مغربية ، والتى هى مغربية ، مشرقية ؛ فإن كل ما ذكرتموه ، من حصول الحوادث باختلاف الحركات من

التثليثات والتسديسات ، وغيرها ، يحصل بعكسه
وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والأينون
كيف ! ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى ؟ فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ؟ ومرة من جانب؟ استيفاء لما يمكن لها ، إن كان فى استيفاء كل ممكن كمال فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بأمثال هذه الخيالات وإنما يطلع الله تعالى عليها أنبياءه وأولياءه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ؛ ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب فى جهة الحركة واختيارها) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى– انظر الفقرة رقم (٧٣٧) — فيقول (هذه معاندة سفسطائية وذلك أن النقلة من مسألة إلى مسألة ، هى من فعل السفسطائية ؛ فإنه كيف يلزم من عجزهم ، إن عجزوا عن إعطاء السبب فى اختلاف جهات حركات السماء ، أن يعجزوا عن إعطاء السبب فى حركة السماء ؟ أو أن لا يكون لحركتها علة ؟ هذا كلام كله فى غاية الركاكة والضعف) ٧٤٤

المسألة السادسة عشرة

فى إبطال قولهم : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم ، وإن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهى انتقاش المحفوظات فى القوة الحافظة المودعة فى دماغ الإنسان ، لا أنه جسم عريض صلب ، مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ؛ لأن تلك الكتابة تستدعى كثرتها اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة . .

الغزالى يصور مذهب الفلاسفة فى اطلاع نفوس السماوات على ما يقع فى الكون فيقول (وقد زعموا أن الملائكة السماوية هى نفوس السموات وأن الملائكة الكروبيين المقربين هى العقول المجردة التى هى جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام . وأن هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف من الملائكة السماوية ؛ لأنها مفيدة وتلك مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد

الصفحة

والنزاع فى هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ؛ فإن ما ذكروه من قبل ليس محالا ؛ إذ منتهاه كون السماء حيوانًا متحركًا لغرض ، وهو ممكن

وأما هذه ، فترجع إلى إثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التى لا نهاية لها . وهذا ربما يعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل) . . . .

ابن رشد يعقب على ما حكاه الغزالى ونقده فى الفقرة رقم (٧٤٥) ، فيقول (هذا الذى حكاه الغزالى ، لم يقله أحد من الفلاسفة فى علمى إلا ابن سينا ، أعنى أن الأجرام السماوية تتخيل ، فضلا على أن تتخيل خيالات لا نهاية لها

والإسكندر يصرح فى مقالته المسماة « مبادئ الكل » : أن هذه الأجرام ليست متخيلة ؛ لأن الخيال إنما كان فى الحيوان ، من أجل السلامة . وهذه الأجرام لا تخاف الفساد ، فالخيالات فى حقها باطلة

وكذلك الحواس ، ولو كانت لها خيالات ، لكان لها حواس ؛ لأن الحواس شرط فى الخيالات ، فكل متخيل حساس ضرورة ، وليس ينعكس) . . .

الغزالى يحكى دليل الفلاسفة على أن نفوس السموات تحيط علمًا بالجزئيات التى لا نهاية لها . فيقول (واستدلوا بأن قالوا : إن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ، والمراد الكلى لا تتجه إليه إلا إرادة كلية . والإرادة الكلية لا يصدر عنها شىء ، فإن كل موجود بالفعل معين جزئى

والإرادة الكلية نسبتها إلى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شىء جزئى ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة ، ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات وإحاطة بها ، أحاط لا محالة بما يلزم عنها

فإذن الأسباب والمسببات ترتقى فى سلسلتها إلى الحركات الجزئية السماوية فالمتصور للحركات متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة : ولهذا يطلع على ما يحدث ؛ فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب عن علته ، فمهما تحققت العلة تحقق المعلول

ونحن إنما لا نعلم ما يقع فى المستقبل ؛ لأنا لا نعلم جميع أسبابها ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا المسببات

ولهذا زعموا أن النائم يرى فى نومه ما يكون فى المستقبل ، وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول ؛ إذ ليس ثم حجاب ، ولكنا فى يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا

الاستقبال إلى غير نهاية ؟

وكيف يجتمع فى نفس مخلوق ، فى حالة واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعداها ، ولا غاية لآحادها ، ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فلييأس من عقله) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى ما استشكل به قضية إحاطة نفوس السموات بالعلوم كلها — انظر الفقرة السابقة رقم (٦٧٠) — قائلا : — (أما استبعاده أن يكون ههنا عقل برىء عن المادة ، يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية ، على جهة الحصر لها ، فليس امتناعه من الأمور المعروفة بأنفسها

ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .

لكن القوم أعنى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم ، على وجود عقل بهذه الصفة) ٧٦٤

الطبيعيات

يقول الغزالى : وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم فى أربع مسائل . .

المسألة الأولى : (هى حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، وليس فى المقدور ، ولا فى الإمكان ، إيجاد السبب ، دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب) . . . .

والثانية : (قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة فى الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه فى كل حال

وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلى) . . . .

الثالثة (قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هى إذا وجدت فهى أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها) . . . .

الرابعة : (قولهم إن هذه النفوس يستحيل ردها إلى الأجساد) . . . .

الغزالى يوضح سبب مخالفته للفلاسفة فى هذه المسائل الأربع ، فيقول :

(وإنما لزم النزاع فى الأولى) من حيث إنه يبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة مثل : قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر

ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك) . . .

الغزالى يوضح أن الفلاسفة لم تثبت من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور :

إحداها : فى القوة المخيلة

(فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ، ولم تستغرقها الحواس ؛ اطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل

وذلك فى اليقظة للأنبياء ، ولسائر الناس فى النوم

فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة) . . . .

الثانى : خاصية فى القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم . فرب ذكى إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل . . . والناس هنا منقسمون : فمنهم من يتنبه بنفسه

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه

ومنهم من لا يدى مع التنبيه إلا بتعب كثير

فرب نفس مقدسة صافية تشتعل حدساً ، فى جميع المعقولات وفى أسرع الأوقات

فهو النبى الذى له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج فى المعقولات إلى تعلم ، بل كأنه متعلم من نفسه ، وهو الذى وصف بأنه :

« يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ، وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ . نُورٌ عَلَى نُور »

الثالث : القوة النفسية العملية ، قد تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر ، ومثاله : أن النفس منا إذا توهمت شيئاً : خدمتها الأعضاء والقوى التى فيها ، فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق ، تحلبت أشداقه

بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين اشتد توهمه للسقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه وسقط

فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه القوة الطبيعية فى غير بدنه ؛ لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه ، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره ، فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه ، لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه ، فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض تنخسف بقوم

فهذا هو مذهبهم فى المعجزات

ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء ، وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى . . . . . .

فلازم الخوض فى هذه المسألة لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه

الصفحة

المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء فلنحض في المقصود) . .

ابن رشد يقرر (أنه ليس للقدماء من الفلاسفة في المعجزة قول ؛ لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ؛ فإنها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها والمشكك فيها ، يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ والعلة في ذلك أن هذه مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا ، ولا سبيل إلى العلم إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة

وأما ما حكاه في أسباب ذلك عن الفلاسفة ، فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا) . . . .

ابن رشد يوضح رأيه في المعجزا فيقول (وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة على الإنسان ، فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق ، هو ممتنع على الإنسان ، ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، وجدتها من هذا الجنس ، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كانقلاب العصا حية وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار ، لكل إنسان وجد ، ويوجد إلى يوم القيامة

وبهذا فاقت هذه المعجزات ، سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة ، وليعلم أن طريق الخواص ، في تصديق الأنبياء طريق آخر ، قد نبه عليه أبو حامد ، في غير ما موضع ، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا الذي هو الإعلام بالغيب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق) . . . .

ابن رشد يقرر (أن ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة بخصوص الرؤيا لا أعلم أحداً قال به من القدماء إلا بن سينا

والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا ، إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنساني عندهم ، وهو الذي تسميه الحذاق منهم ، العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة « ملكا ») ٧٧٦

المسألة الأولى

من المسائل الطبيعية الأربع التى خالف فيها الغزالى الفلاسفة

قال الغزالى (الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ، ليس ضروريا عندنا
بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر

مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب ، والنجوم ، والصناعات ، والحرف

وأن قترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، لخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا فى نفسه غير قابل للفوت ، بل لتقدير الله تعالى

وفى المقدور : خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرًّا إلى جميع المقترنات ، وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته) . . . .

الغزالى يناقش نظرية السببية فيقول (وللكلام فى هذه المسألة ثلاثة مقامات :
المقام الأول : أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ، وهو فعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو فى طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له
وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، هو الله تعالى ، فأما النار فهى جماد لا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق ، عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به) . . .

ابن رشد يدافع عن نظرية السببية التى يهاجمها الغزالى ، فيقول (أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات ، فقول سفسطائى ، والمتكلم بذلك إما جاحد

بلسانه ، لا فى جنانه . وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك ، ومن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها فى الأفعال الصادرة عنها ، أو تتم أفعالها بسبب من خارج ، إما مفارق ، وإما غير مفارق ؛ فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير

وأيضاً فماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات ، هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء ، وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً ؛ لأن ذلك الواحد يسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه . أو انفعال يخصه ؟ أو ليس له ذلك ؟

فإن كان له فعل يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة

وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبية الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ، ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه ؟ أو هى أكثرية ؟ أو فيها امران جميعاً ؟ فمطلوب يستحق الفحص عنه

* * *

وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل ، ومادة ، وصورة ، وغاية فذلك شيء معروف بنفسه . . . والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هى ضرورية فى حق المشروط ، مثل ما يقولون : إن الحياة شرط فى العلم

وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية فى وجود الموجود ؛ ولذلك يطردون الحكم فى ذلك فى الشاهد والغائب على مثال واحد

وكذلك يفعلون فى الجواهر اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذى يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الإتقان فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا ، وكون الموجود مقصوداً به غاية ما ، يدل على أن الفاعل له ، عالم به

والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة

فمن رفع الأسباب ، فقد رفع العقل

* * *

وصناعة المنطق تضع أن ههنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ، ورفع له

* * *

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا

وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة ، وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً ، وتوهم أنها ضرورية وليست ضررية فلا ينكر الفلاسفة ذلك

فإن سموا مثل هذا عادة ، جاز ، وإلا فما أدري ما يريدون باسم العادة ؟

هل يريدون أنها عادة الفاعل ؟ أو عادة الموجودات ؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟

ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول :

« وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً » . . . .

الغزالي يتابع النظر في نظرية الأسباب والمسببات — انظر فيما سبق « المقام الأول » في الفقرة رقم (٧٧٨) — فيقول (المقام الثاني مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض عن مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك المبادئ أيضاً تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع ، لا على سبيل التروي والاختيار ، صدور النور من الشمس

وإنما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها ؛ فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب

وإذا كان ذلك كذلك ، فمهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطعتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما ! دون الأخرى . وليس ثم اختيار ؟

وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ، أو بقلب إبراهيم عليه السلام ، ورده شيئاً لا يحترق) . .

الصفحة

ابن رشد يتابع نظرية السببية بالتأييد، ويدفع اعتراض الغزالى عليها، يقول (إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ، ليست فاعلة بعضها فى بعض، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج ،فهو لا يقدر أن يقول: إن الذى يظهر من فعل بعضها فى بعض هو أمر كاذب بالكل، ولكن يقول: إنها تفعل بعضها فى بعض ، استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج. ولكن لست أعلم أن أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق ، وإنما قالوا ذلك فى الصور الجوهرية وأما الأعراض فلا ، فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها، وكذلك سائر الكيفيات الأربع

وأما ما نسبة إلى الفلاسفة أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به، بل كل ذى علم ، فاعل عندهم بالاختيار، لكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلهما واختيارها ليس لشىء يكمل ذواتها ؛ إذ كان ليس فى ذواتها نقص ، بل ليكمل به من الموجودات من فى طباعه نقص

وأما ما نسبه من الأعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشىء لم يقله إلا الزنادقة من اهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادئ الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد

فالذى يجب أن يقال فيها : إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد أن يعترف بها ، مع جهل أسبابها ، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات ، مع انتشارها وظهورها فى العالم ؛ لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل) . . . .

الغزالى يناقش نظرية السببية عند الفلاسفة فيقول ؛ (والجواب له مسلكان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة

فإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادة عند ملاقاة القطنة النار، أمكن فى العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى — انظر الفقرة السابقة رقم (٧٩٢) — فيقول :

(. . . لا يشك أحد من الفلاسفة فى أن الإحراق الواقع فى القطن من النار، أن النار هى الفاعلة له، لكن لا بإطلاق ، بل من قبل مبدإ من خارج ، هو

شرط فى وجود النار فضلا عن إحراقها ، وإنما يختلفون فى هذا المبدأ ما هو ؟)

الغزالى يتابع مناقشة نظرية السببية — انظر الفقرة رقم (٧٩٢) — فيقول :

(فإن قيل : هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛ فإنه إذا أنكرتم لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ؛ فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يرى كل هذا ولا شيئاً منه ؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له

والجواب أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه ، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات كلها

ونحن لا نشك فى هذه الصوره التى أوردتموها ؛ فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة يجوز ن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخا لا تنفك عنه . .

ابن رشد يرد على الغزالى — انظر الفقرة السابقة — رقم (٧٩٢) — فيقول :

(أما إذا سلم الفلاسفة أن الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء ، وأنها كذلك عند الفاعل ، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجرى عليه ، لا دائماً ، ولا فى الأكثر فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم

وذلك أن العلم اليقينى هو معرفة الشىء على ما هو عليه .

فإذا لم يكن فى الوجود إلا إمكان المتقابلين فى حق القابل والفاعل ؛ فليس ههنا علم ثابت بشىء أصلا ، ولا طرفة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات) . . . .

الصادق هو من يعتقد فى الشىء أنه على الحال التى هو عليها فى الوجود . .

موضوع تعلق العلم البشرى . . . .

معنى العادة . . . .

معنى الطبيعة . . . .

الموجودات لازمة لعلم الله . . . .

السبب الذى من أجله يترجح أحد الأمرين المتقابلين على الآخر . . .

الصفحة

ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً ، فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً ، فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَاماً ، فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَامَ لَحْماً ، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ ، فَتَبَارَكَ ٱللهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ]

فالمتكلمون يقولون : إن صورة الإنسان يمكن أن تحل فى التراب من غير هذه الوسائط التى تشاهد

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لو كان هذا ممكنًا ، لكانت الحكمة فى أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكن خالقه بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم . . . .

هل للعقل طبيعة محصلة ؟ أو ليست له طبيعة محصلة ؟ وفائدة الخلاف تظهر فى أنه هل قضاء العقل فيما يقضى به ، قضاء مطابق للواقع ، ولا يمكن أن يكون العقل إلا كذلك ؟ أم العقل يقضى فى الشىء قضاء ، مع إمكان أن يقضى فيه قضاء غيره ، لو أنه — أى العقل — صيغ على نحو آخر ؟ فليس الاستيثاق الذى يصاحب حكم العقل دليلا على مطابقة الحكم للواقع ، وإنما هو فقط دليل على مطابقة الحكم لطبيعة العقل التى فطر عليها .

— انظر ما قاله « ديكارت» حول العقل فى التأمل الأول من تأملاته — . . ٨١٢

المسألة الثانية
من الطبيعيات

فى تعجيزهم : عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا هو منطبع فى الجسم ، ولا هو متصل بالبدن ، ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذلك الملائكة عندهم

شرح مذهب الفلاسفة فى القوى الحيوانية والإنسانية . . . .

القوى الحيوانية تنقسم إلى قسمين : محركة ، ومدركة . . . .

القوى المدركة قسمان :

الصفحة

البرهان الأول

على تجرد النفس الإنسانية

الصفحة

رقم (٨٢١) — فيقول : . . . .

المقام الثانى : أن نقول : ما ذكرتموه من أن كل حال فى جسم فينبغى أن ينقسم ، باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من عداوة الذئب ؛ فإنها فى حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ؛ وزوال بعضه

وقد حصل إدراكها فى قوة جسمانية عندكم ؛ فإن أنفس البهائم منطبعة فى الأجسام ، ولا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه) . . . .

كيف وبماذا تدرك الشاة عداوة الذئب « بحث فى القوة الوهمية » . . . .

لا يمكن أن تتناقض المعقولات . . . .

الغزالى يقرر (أن هذا الكتاب — يعنى « تهافت الفلاسفة » — ما صنفناه إلا لبيان التهافت والتناقض فى كلام الفلاسفة) . . . .

الغزالى يضطر الفلاسفة إلى أن يتخلوا عما قالوه :

أما فى النفس الناطقة

أو فى القوة الوهمية . . . .

الغزالى يقرر أن الفلاسفة التبس عليهم الأمر فظنوا (أن العلم منطبع فى الجسم انطباع اللون فى المتلون ، وينقسم كانقسام اللون بانقسام المتلون)

فلعل نسبة العلم إلى محله ، على وجه آخر

ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ، ليست محصورة فى فن واحد .

ولا هى معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به) . . . .

الغزالى يختم جولته حول دليل الفلاسفة الأول على تجرد النفس الإنسانية بقوله : (وعلى الجملة : لا ينكر أن ما ذكره مما يقوى الظن به ، وإنما ينكر كونه معلوماً علماً يقينيا . . . .

ابن رشد يقرر أن (علم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة . . . الجدل) . . . .

ابن رشد يتهم الغزالى بأنه لم يرو دليل ابن سينا على وجهه — انظر الفقرة السابقة رقم (٨٢٠) ٨٢٨

البرهان الثانى

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يحكى دليل الفلاسفة الثانى على تجرد النفس الإنسانية فيقول (قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلى ، وهو المعلوم المجرد عن المواد ، منطبعًا فى المادة انطباع الأعراض فى الجواهر الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة انقسام الجسم) .

الغزالى يرد على دليل الفلاسفة الثانى على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(والاعتراض على هذا ما سبق — انظر الفقرة السابقة رقم (٢٨١) — .

الغزالى يعود إلى بيان الصعوبات التى تكتنف دعوى إثبات الجوهر الفرد — انظر الفقر السابقة رقم (٢٨١) — . . . .

ابن رشد يحيل فى رده على الغزالى بخصوص موقفه من الدليل الثانى على تجرد النفس الإنسانية على ما رد به عليه بخصوص موقفه من الدليل الأول — انظر الفقرة السابقة رقم (٨٢٧) — . . . .

أرسطو يقرر (أن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب ، لأبصر كما يبصر الشاب)

ويشرح ابن شد كلام أرسطو قائلا (يريد أنه قد يظن أن الهرم الذى لحق الشيخ فى قوة الإبصار ليس هو من قبيل هرم الآلة .

ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها فى النوم ، والإغماء والسكر ، والأمراض التى يبطل فيها إدراك الحواس ، فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل فى هذه الأحوال

وهذا يظهر أكثر فى الحيوانات التى إذا فصلت بنصفين تعيش وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الكلام فى أمر النفس غامض جدًا ، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ؛ ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيبًا فى هذه المسألة للجمهور عند ما سألوه

بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم فى قوله تعالى :

٩٩٧

الصفحة

« وَيسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً » . . . .

ابن رشد يقرر أن (تشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى ، فيه استدلال ظاهر على بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ، ولا تبطل هى . فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم ؛ لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور فى اعتقاد الحق ، وينبه العلماء على السبيل التى منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه وتعالى :

[ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، والَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا] ٨٣٤

البرهان الثالث

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يحكى دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : إن العلم لو حل فى جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الإنسان

والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص) . . . .

الغزالى يرد على دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(وهذا هوس ؛ فإن الإنسان يسمى مبصراً وسامعاً ، وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان فى بغداد ، وإن كان فى جزء من جملة بغداد) .

ابن رشد يرد على الغزالى دفاعاً عن براهين الفلاسفة الثلاث على تجرد النفس الإنسانية قائلا (أما إذا سلم أن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان . وأنه قد قام على ذلك برهان ؛ لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه ، فبيِّن أنه ليس يلزم عنه أن لا يكون محله جسماً من الأجسام ، وأنه ليس يكون قولنا فى الإنسان إنه عالم ، كقولنا فيه : إنه يبصر ، وذلك أنه لما كان بينًا بنفسه أنه يبصر بعضو

الصفحة

مخصوص ، كان بيناً أنا إذا نسبنا إليه الإبصار مطلقاً أنه يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم فى ذلك

وإما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه ، فبيِّن أن قولنا فيه : عالم ، ليس هو من قِبَل أن جزءاً منه عالم

لكن كيفما كان الأمر فى ذلك هو غير معلوم بنفسه) . . . ٨٣٥

البرهان الرابع
على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة الرابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول إن كان العلم يحل جزءا من القلب أو الدماغ مثلا. فالجهل ضده ، فينبغى أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ويكون الإنسان فى حالة واحدة عالمًا وجاهلاً بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه) . . . .

الغزالى يعترض على دليل الفلاسفة الرابع على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول (إن هذا ينقلب عليكم فى الشهوة والشوق والإرادة ؛ فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهى معان تنطبع فى الجسم، ثم يستحيل أن ينفر عما يشتاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد بوجود الشوق فى محل ، والنفرة فى محل آخر وذلك لا يدل على أنها لا تحل فى الأجسام) . . . .

ابن رشد يرد نقض الغزالى لدليل الفلاسفة الرابع فيقول : (هذا الذى حكاه عن الفلاسفة ههنا ، ليس يلزم عنه إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه ، لا أنه ليس يحل جسمًا أصلا

والذى عارضهم به فى هذا القول صحيح ، وهو أن النفس النزوعية لا تنزع إلى المتضادات معًا ، وهى مع هذا جسمانية

ولست أعلم أحداً من الفلاسفة احتج بهذا فى إثبات بقاء النفس ، إلا من لا يؤبه بقوله) ٨٣٩

٩٩٩
الصفحة

البرهان الخامس
على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة الخامس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه . . . .

والتالى محال ؛ فإنه يعقل نفسه ؛ فالمقدم محال) . . . . . .

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة الخامس على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول (قلنا : مسلم أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ، ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم ، بل نقول: لا نسلم لزوم التالى ، وما الدليل عليه ؟) . .

الغزالى يقرر (أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادة عندنا جائز) . . . .

ويرد على هذا الرأى ابن رشد قائلا : (أما قوله : إنه يجوز أن تخرق العادة فيبصر البصر ذاته ، فقول فى نهاية السفسطة والشعوذة) . . . . . .

الغزالى يقول : (سلمنا أن الحس لا يدرك نفسه ، ولكن لم إذا امتنع هذا فى بعض الحواس يمتنع فى بعض ؟ وأى بعد فى أن يفترق حكم الحواس فى بعض الإدراك ، مع اشتراكها فى أنها جسمانية ، كما اختلف البصر واللمس ، فى أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ويخالفه البصر ؛ فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى لو أطبق أجفانه لم ير لون الجفن ؛ لأنه لم يبعد عنه وهذا الإختلاف لا يوجب الاختلاف فى الحاجة إلى الجسم فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية مايسمى عقلا ، ويخالف سائرها فى أنها تدرك نفسها)

ويرد ابن رشد على هذا قائلا (أما قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسمانى يدرك نفسه ، فله إقناع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذى حركهم إلى هذا علم امتناع هذا) ٨٤٢

الصفحة

البرهان السادس
على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار ، لما أدرك آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ، ولا محلا ، وإلا لما أدركه) . . . .

الغزالى يعترض على دليل الفلاسفة السادس لإثبات أن النفس الإنسانية مجردة فيقول

(لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه حوالة على العادة ؛ إذ نقول : لم يستحيل أن تفترق الحواس فى هذا المعنى ، وإن اشتركت فى الانطباع فى الأجسام ؟

ولم قلتم : إن ما هو قائم فى جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله ؟

ولم يلزم أن يحكم من جزئى معين على كلى مرسل ؟) . . .

بحث فى قيمة الاستقراء . . . .

ابن رشد يرد نقض الغزالى لدليل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(أما اعتراضه على أن ما هو جسم أو قوة فى جسم ، فليس يعقل ذاته ، بدليل أن الحواس هى قوى مدركة فى أجسام ، وهى لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذى لا يفيد اليقين) . . . .

ابن رشد يقرر (أن ما حكى عن الفلاسفة من أن العقل لو كان فى جسم لأدرك الجسم الذى هو فيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك ، وليس من أقاويل الفلاسفة

وذلك أنه إنما كان يلزم هذا ، لو كان كل من أدرك وجود شىء أدركه بحده ، وليس الأمر كذلك ، لأنا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، ولسنا ندرك حدها

ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها ، لكنا ضرورة نعلم من وجودها أنها فى جسم أو ليست فى جسم) . . . .

ابن رشد يقرر أن (معاندة أبى حامد بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها فى جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هى فيه من الجسم ؛ فهى لعمرى حق

وقد اختلف القدماء فى هذا ، لكن ليس علمنا بأنها فى الجسم هو علم بأن لها قوامًا
بالجسم فإن ذلك ليس بينا بنفسه ، وهو الأمر الذى اختلف فيه الناس قديمًا وحديثاً ٨٤٧

البرهان السابع
على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : القوى الدراكة بالآلات الجسمية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ، لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها . وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك توهنها وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبها الأخفى والأضعف كالصوت العظيم للسمع

والنور العظيم للبصر

فإنه ربما يفسد ، أو يمنع عقيبه من إدراك الصوت الخفى ، والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها

والأمر فى القوى العقلية بالعكس ؛ فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها ، ودرك الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها) .

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية فى هذه الأمور ، فليس ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر) . . . . . .

ابن رشد يقول عن دليل الفلاسفة السابع الذى يعانده الغزالى بالاعتراض السابق — انظر الفقرة رقم (٨٤٨) — (وهذا لا عناد له ، فإن كل ما يتأثر عن المحال ، عند حلول الصورة فيه تأثراً موافقًا ، أو منافراً قليلا كان ، أو كثيراً فهو جسمانى ضرورة وعكس هذا ، أيضًا صحيح ، وهو أن كل ما هو جسمانى ، فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه

والسبب فى هذا : أن كل كون ، فهو تابع لاستحالته) ٨٤٩

الصفحة

البرهان الثامن

على تجرد النفس الإنسانية

البرهان التاسع

على تجرد النفس الإنسانية

الصفحة

شيء من الأجزاء التى كانت موجودة عند الانفصال

بل كان أول وجوده من أجزاء المنى فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المنى ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم »

ونقول : هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه ، وحتى إنه يبقى فيه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه

فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن وأن البدن آلته) . . . . . .

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة التاسع ، على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول (إن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر ؛ فإنه يقال: إن هذا ذاك بعينه ، كما يقال فى الإنسان ، وليس يدل ذلك على وجوداً غير الجسم وما ذكر فى العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ؛ فإنه يبقى فى الصبى إلى الكبر ، وإن تبدل أجزاء الدماغ) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى نقده لدليل الفلاسفة التاسع على تجرد النفس الإنسانية فيقول (هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء فى بقاء النفس وإنما استعملوه فى أن فى الأشخاص جوهراً باقياً من الولادة إلى الموت ، وأن الأشياء ليست فى سيلان دائم ، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فنفوا المعرفة

واعتراض أبى حامد على الدليل صحيح) ٨٥٤

البرهان العاشر

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة العاشر على تجرد النفس الإنسانية فيقول: (القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التى يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين ، وهو غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد :

فى مكان مخصوص

ولون مخصوص

ومقدار مخصوص

ووضع مخصوص

المسألة الثالثة

من الطبيعيات

المسألة العشرون

فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ التام

بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها، وإيماناً بها) . . .
موقف الفلسفة من هذه القضايا :
هل يجب أن يعبد الله تعالى ؟ أو لا يعبد؟
وهل هو موجود ؟ أوليس بموجود ؟ . . . .
الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الإسلام، أسلموا
وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام
ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً فى أهل الوحى ، وهم الأنبياء عليهم السلام
ولذلك أصدق كل قضية هى أن : كل نبى حكيم، وليس كل حكيم نبيا ،
ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم : إنهم « ورثة الأنبياء » . . .
كل شريعة كانت بالوحى ، فالعقل يخالطها ، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا
شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت
بالعقل والوحى . . . .
ابن رشد يرى أن ورود المعاد الجسمانى ، هو من قبيل التمثيل . . . .
معنى قوله تعالى :
[مَثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَارُ] . .
معنى قوله صلى الله عليه وسلم (فيها ما لاعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر
بخاطر بشر) . . . .
معنى قول ابن عباس (ليس فى الآخرة من الدنيا إلا الأسماء) . . . .
ابن رشد يقرر (أن الوجود الأخروى نشأة أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل
من هذا الطور
وليس ينبغى أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى
طور مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصير مدركة ذواتها ، وهى الصور العقلية
والذين شكوا فى هذه الأشياء، وتعرضوا لذلك، وأفصحوا به ، إنما هم الذين
يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية
للإنسان إلا التمتع باللذات
هذا مما لا يشك فيه أحد .
ومن قدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكما بأجمعهم يقتلونه

الصفحة

رقم الإيداع		١٩٨١/٢٩٩٦
الترقيم الدولي	٩٧٧-٧٣٤٦-٦٢-X	ISBN

١/٨٠/٢٦٢

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)